DIE PLATONISCHE FRAGE, SENDSCHREIBEN [A STUDY OF THE RESPUBLICA].

August Krohn

Digitized by Google

600084236U

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE

PLATONISCHE FRAGE.

SENDSCHREIBEN

AN

HERRN PROFESSOR Dr. E. ZELLER.

VON

A. KROHN.

HALLE,

VERLAG VON RICHARD MÜHLMANN.

1878.

291. e. 132.

Digitized by Google

Hochverehrter Herr. Seit dem Erscheinen meiner Arbeit über den Platonischen Staat sind drei Jahre verflossen. Ich habe alle möglichen Urtheile darüber gelesen und gehört, ohne dass ich durch sie eines besseren belehrt worden wäre. Die Kritik nahm mit Vorliebe ihre Stellung zu der paradox scheinenden Hypothese über den akademischen λόγος Σωκρατικός und seinen Ursprung im platonischen Staat, vergass aber darüber die Prüfung des Gesammtinhaltes. Mir kam es nur auf zweierlei an: auf den Nachweis, dass im Staat verschiedene Phasen platonischer Philosophie vorliegen, und dass in dem ganzen Werk die Normen der Sokratik herrschend sind. Vorzüglich die ersten vier Bücher sind nichts anderes als die psychologisch begründete Lehre des Sokrates. Diese Erkenntniss hat sich desshalb der platonischen Forschung entzogen, weil sieben gehaltvolle Capitel der Memorabilien, die der Staat reproducirt, von einer Unmasse bedeutungslosen Stoffes erdrückt sind. Ein platonisches Werk, das als ein Product des reifen Alters gelten soll, kann nicht wohl an die Memorabilien anknüpfen, und eine neue Beleuchtung des V. Buches in seinem Verhältniss zu den Ekklesiazusen gab für die durch ihre Form und ihren Inhalt auf Plato's Lehr-

Digitized by Google

jahre hindeutenden Bücher eine beachtenswerthe Bestätigung der Chronologie. Hätte es sich nur um diese Dinge gehandelt, würde mancher Kritiker sich vielleicht seine Bitterkeiten gespart haben; aber ihre Verknüpfung mit einer allzu exclusiven Theorie über das platonische Schriftthum hat, wie ich es voraussah, der Befangenheit des Urtheils üblen Vorschub geleistet. Das mag also meine Schuld sein.

Indess die hier verhandelte Frage ist zu wichtig, als dass ich ihre Entscheidung den Antipathien der Kritik anheimstellen möchte. Es ist ja möglich, dass der Irrthum in allen Stücken auf meiner Seite liegt; nur bedürfte es dazu des Beweises. Wird aber die einfache Thatsache von der durchgehenden Berücksichtigung der sieben Capitel im platonischen Staat zugegeben — und dagegen kann keine Wissenschaft sich sträuben — so zieht dies unabwendbar Schlüsse über die Stellung des Staates in der platonischen Schriftreihe nach sich, und man mag zusehen, wie dessen innere Entwickelung von den rudimentärsten Anfängen zu einer fast mystischen Speculation, die zugleich überall von den Gesichtspuncten und der Tendenz der Sokratik beherrscht wird, mit allen heut geltenden Anschauungen zu vereinbaren sei. Mir erscheint das unmöglich.

Ich gebe jetzt mit Vorbedacht alle Theorien über Aechtheit und Unächtheit der Dialoge preis, weil es vorläufig an solchen Kriterien, welche die wissenschaftliche Ueberzeugung bestimmen können, fehlt. Die Zeugnisse des Aristoteles dafür zu halten, daran hindert mich vieles, besonders aber der Umstand, dass er in seiner Kritik Plato und die

Digitized by Google

Akademie identificirt. Wenn er von denen spricht, welche die Ideen annehmen oder eingeführt haben, so kann es auch einer von diesen sein, auf den irgend eine von ihm besprochene Stelle, die sich in unseren Dialogen vorfindet, und mit ihr der bezügliche Dialog zurückzuführen ist. Es kann so sein und ist vermuthlich auch so — dass es aber so sein muss, ist einmal nicht mehr klarzustellen. Dem einzigen bedeutenden Gelehrten, der in unserer Zeit die Consequenz hat walten lassen, George Grote, wurde es um so leichter, die Schriftgläubigkeit bis zu einem Extrem zu wahren, als seine in der That sehr umfassende Wissenschaft mit einem wenig geweckten Sinn für die Speculation Hand in Hand ging. Wie viele er auf seine Spuren nach sich ziehen wird, steht noch dahin. Ich wünschte ihm recht zahlreiche Nachfolger, damit das Bedürfniss, in Plato neben dem Schriftsteller den Philosophen zu erster Anerkennung gebracht zu sehen, lebhafter gefühlt, und die theils stagnirende theils rathlos herumirrende Forschung in neue Wege gezwungen würde.

Es ist nicht meine Meinung, dass in dem grundlegenden Werk, mit dem Sie die Wissenschaft bereichert haben, diese Züge wiederzufinden seien. Sorgfältiger als irgend wo sonst ist gerade in ihm der stetig anwachsenden Literatur in ausgleichender Controverse Rechnung getragen und mit methodischer Vorsicht ein Kreis der wichtigsten Wahrheiten abgegrenzt. Allen Gegnern, die mit wechselnden Graden der Entschiedenheit Ihre Auffassungsweise bestritten haben, würde ich das eine zu bedenken geben, dass der vorliegende Schriftkörper des Platonismus nur aus sich ausgelegt werden kann,

Digitized by Google

selbst auf die Gefahr hin, dass die Ergebnisse mit allem in Widerspruch stehen, was ein neuer Weltgang tiefgreifender Speculation uns als folgerecht oder denknothwendig anzusehen gelehrt hat. Wer verbürgt denn unserer Gedankenwelt, dass sie in den dauernden Besitz irgend einer Wahrheit gekommen ist, nach der es sich verlohnt auch schon den platonischen Genius gravitiren zu lassen? Wenn ich der Streitschrift gedenke, die fast gleichzeitig mit meinem Buche gegen Sie gerichtet worden ist, so frage ich vergeblich, wo ihrem Verfasser die Flügel seines Widerspruches gewachsen sind, da er hinsichtlich der Aechtheit der Dialoge sich auf denselben Boden wie Sie gestellt zu haben bekennt.

Indem Prof. Teichmüller die aufräumende Kritik der platonischen Schriften ablehnt, hat er nur ein halbes Werk gethan: seine Skepsis trifft nicht sie selbst, sondern den offenkundigen Geist in ihnen, den er mit reinen Gewaltmitteln der Interpretation — die in der Gegenwart geradezu beispiellos dastehen — zu vertreiben und durch die Gedanken eines modern präjudicirten Plato zu ersetzen sucht. Derselbe Einwand kehrt sich gegen die Forscher, die ihm beistimmen: sie wollen die Aechtheit der Schriften, aber nicht die Aechtheit ihres Sinnes.

So lange die Voraussetzungen unserer gegenwärtigen Kritik festgehalten werden, so lange wird der bezügliche Abschnitt in der Philosophie der Griechen als das gründlichste und durchdachteste gelten, was bisher über Plato geschrieben ist. Kein fragmentischer Einwand, so sinnfällig er sich präsentiren mag, raubt ihm das Verdienst und den

Digitized by Google

Ruhm. Aus innerster Ueberzeugung bekenne ich dies um so lauter, als ein eigenes Geschick mich in die Bahnen der Opposition gegen Sie geführt hat, die um vieles lebhafter und fundamentaler ist als die aller Anderen und mich jetzt in diesen Bahnen weiterführt. Ich fühle wohl die gänzlich vereinsamte Stellung, die ich in diesem Arbeitsfelde einnehme, und der offene Appell an die Instanz, die über ein unbestrittenes Ansehen in Sachen der griechischen Philosophie verfügt, wird vielleicht darin nichts ändern. Aber schweigen wollte ich nicht länger, um weder den Gegnern einzuräumen, dass sie wirklich widerlegende oder auch nur zur Modification zwingende Gründe vorgebracht, noch um den Antheil an Wahrheit in Stich zu lassen, mit der ich zur Klärung eines schwierigen Problems beizutragen überzeugt bin.

Ich bedauere, dass ich in dieser Schrift noch nicht meine neuesten Untersuchungen über den evidenten Zusammenhang des sokratisch-platonischen Naturalismus mit den Lehren des Hippokrates nutzbar machen konnte. Sie würden auf die folgenden Ausführungen das erwünschteste Licht werfen. Ich sage ihre baldige Veröffentlichung an einem anderen Orte zu.

Beim Abschluss dieses Schreibens fiel meine Aufmerksamkeit auf die eben herausgegebenen Vorlesungen Böckh's über die „Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften". In denselben heisst es p. 647: „Platon's Idealstaat wird in Bezug auf die Weibergemeinschaft von Aristophanes in den Ekklesiazusen verspottet, was Platon in der Republik selbst zu verstehen giebt". Ebenso urtheilten

Digitized by Google

F. A. Wolf (Vorles. über die Alterthumsw. II. p. 265) und Meineke (Historia critica p. 287 ff.). Die Uebereinstimmung der drei Männer, welche uns leicht als die ersten Kenner des Griechenthums in diesem Jahrhundert gelten, ist ein günstiges Omen für die Wahrheit der im Folgenden von mir entwickelten Thatsachen, die ich Ihrer Prüfung hiermit unterbreite.

Halle, im April 1878.

Digitized by Google

I.

Der Naturbegriff und die psychologische Ethik.

Mit lib. II cap. 10 heben die positiven Ausführungen des platonischen Sokrates über die Gerechtigkeit an. Die voraufgehenden Erörterungen beschäftigen sich theils prüfend, theils nur referirend mit demselben Begriff, insofern er von der Sophistik und Popularweisheit ausgebildet war. Die Eigenthümlichkeit des neuen Standpunktes, der in der Geschichte der ethischen Speculation Epoche macht, ist von Plato selbst in bestimmter Weise ausgesprochen: 366 E *αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὑτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν ..... οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν.* (Vergl. die gleiche Stelle 358 B). Die Untersuchung der ethischen Begriffe wird damit auf den Boden der Psychologie verpflanzt, und das *οὐδεὶς πώποτε* macht es klar, eines wie grossen Gegensatzes zu den bisherigen Richtungen des Gedankens Plato sich bewusst gewesen ist.

Und zwar ist es keine speculative Psychologie, die Plato vorträgt, sondern die empirische. Die Ableitung der Ethik aus den Thatsachen der seelischen Erfahrung, zumal einer platonischen Ethik, die an der Spitze alles Wissens den Inbegriff der höchsten Wahrheiten umfassen soll, deutet auf einen Standpunkt, der in der Metaphysik noch nicht Fuss gefasst hatte. Auch ist es längst bemerkt worden, dass in den vier ersten Büchern des Staates die platonische Formel des Intelligiblen fehle. Man sucht vergeblich nach den Ideen.

Ich spreche nicht von den Versuchen, die gemacht worden sind, die Abwesenheit zu erklären. Denn es bedarf keiner anderen Erklärung als der angegebenen. Plato gründet in diesen Büchern seine Ethik auf empirische Psychologie, womit, wie es bei einem solchen Geist von Anbeginn vermu-

Digitized by Google

thet werden darf, die metaphysische Ideenlehre ausgeschlossen ist. Plato's System ist keine Bastardform, von einem Halbwisser zu einem schwächlichen Bündniss unvereinbarer Standpunkte entworfen; sondern was er ist, ist er ganz. Man würde es einem Kant nicht zugetraut haben, dass er von den Höhen der reinen Vernunft in den Empirismus der Engländer hätte hinabgleiten können. Plato aber mag gleichwohl auf dem Gipfel seiner Kraft die metaphysischen Errungenschaften, an denen sein Name hängt, mit der Erfahrungsseelenlehre vertauscht haben; wenigstens setzen unbewusst alle Darsteller der platonischen Philosophie diese Möglichkeit voraus. Da aber so ausgezeichnete und mit dem Geist des speculativen Denkens gründlich vertraute Männer unter ihnen sind, so möchte diese Irrung nur aus dem Umstande abzuleiten sein, dass die betreffenden Abschnitte des Staates sich bisher einer gründlichen Prüfung entzogen haben. Und dazu liegt ein erklärender Grund sehr nahe. Ich meine den erstaunlichen Realismus, den man vom Philebus und Sophistes herkommend oder auch mit einem Vorblick in die späteren Bücher des vermeintlich einheitlichen Staates nicht mehr zu classificiren vermochte und desshalb ganz bei Seite liess.

Im Folgenden soll nun zunächst die Form der platonischen Ethik, wie sie von lib. II, cap. 10 an bis zum Schluss von lib. IV vorliegt, charakterisirt werden.

Müde des Streites um Nominaldefinitionen der höchsten Tugend, die nur einige ihrer Aeusserungsweisen oder ihre Vortheile für das menschliche Leben zum Inhalt haben, sucht Plato nach einer realen und noch genauer nach einer genetischen Begriffsbestimmung. Er will die Tugend bis zu ihren Wurzeln verfolgen, wie sie als ein inneres Verhältniss der Seele besteht, ehe sie, das dunkle Erdreich durchbrechend, als eine Harmonie gesellschaftlicher Beziehungen in die Erscheinung tritt.

In der Ausführung gestaltet sich allerdings die Reihenfolge umgekehrt, indem nach dem bekannten Gleichniss von den grossen Buchstaben und dem Vorzuge ihrer Sichtbarkeit das Gerechte zuerst als eine Ordnung der Glieder der Gesellschaft dargelegt wird, der dann als zureichender Grund das

Digitized by Google

Gerechte als eine Ordnung der Seelenkräfte in jedem einzelnen Gliede correspondirt. Diese Umkehrung ist durch die Natur des Stoffes geboten, den Plato sich zum Vorwurf nahm. Denn auf dem Wege rein psychologischer Untersuchung kann in der Ethik nichts ausgemacht werden, weil die Tugenden immer eine Beziehung von Mensch zu Mensch in sich schliessen. Jede ethische Erörterung also, die sich auf Psychologie stützt, setzt stillschweigend die Erkenntniss irgend eines menschlichen Verhältnisses voraus, deren Möglichkeit aus den psychischen Factoren abgeleitet wird, wie natürlich oft mit dem Schein, dass in ihnen die Bürgschaft auch für die Wahrheit dieses Bestandes liege. Für die Erklärbarkeit wohl, aber nicht für die Wahrheit. Ein ethisches System, das Gültigkeit beansprucht, muss zweifellos bestimmten Formen unseres geistigen Wesens angepasst werden können; aber der Glaube, durch diese sie vor dem Richterstuhl der Vernunft zu legitimiren, beruht auf der Täuschung, dass ein vorher Erkanntes nachträglich aus seinen Ursprüngen begriffen worden ist.

Plato's Verfahren ist bezeichnend für die Art und Weise, wie solche angeblich psychologischen Constructionen zu Stande kommen. Es soll die Tugend eine psychische Bestimmtheit (ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ), nicht eine äussere Beziehung sein. Der Satz liesse vermuthen, dass die Untersuchung sofort zur Erkenntniss des Seelenlebens übergeführt würde. Aber, wie schon angedeutet, wir werden zuerst mit den Umrissen des neuen Staatbaus vertraut gemacht, und nachdem so dargethan worden, welches äussere Verhältniss der Glieder das normative sei, folgt der Beweis auf Grund der Natur der Seele. In ihr sollen jene Verhältnisse ursprünglich angelegt sein.

Ich enthalte mich eines Vergleichs mit verwandten Richtungen, welche in neueren Jahrhunderten zur Geltung gekommen sind. Genug, wie es da manchmal scheinen konnte, als sei in der Psychologie die Fundstätte der Wahrheit entdeckt, so ist zwar Plato auch einmal auf diesen Wegen gewandelt, aber in dem naiven Gang seines Gespräches gibt er hinlänglich zu erkennen, dass die Bausteine seiner Theorie auf einem andern Boden gebrochen worden sind. Seiner Einsicht ent-

Digitized by Google

ging es nicht, dass die Vielgeschäftigkeit der Athener am Ruin des Staates arbeitete; überzeugt von der begrenzten Leistungsfähigkeit der Menschen, durch die ein Jeder nur für einen kleinen Wirkungskreis brauchbar ist, proklamirte er das Princip der Arbeitstheilung: nur die Einen regieren, Andere betreiben das Kriegshandwerk, die Uebrigen bilden den betriebsamen Unterthanverband. Soweit in seinen Gedanken orientirt und von ihrer Wahrheit durchdrungen, war es einem genialen Kopfe leicht, eine entsprechende Dreitheilung und Werthordnung der psychischen Kräfte nachzuweisen. Soviel zum Verständniss der Reihenfolge seiner Erörterungen.

In diesen selbst liegt ein unheibarer Fehler am Tage. Plato hat durch die grossen Buchstaben, mit denen er die politischen Ordnungen vergleicht — gegenüber den kleinen, welche die psychischen Verhältnisse symbolisiren — von Anbeginn die Vorstellung unterhalten, dass die Bewegungen des Staats- und Seelenlebens nur quantitativ verschieden seien bei sonstiger qualitativer Gleichheit. Wenn er dem Zuge folgend, der alle empiristische Forschung seit den Tagen Demokrits beherrscht, das Ganze aus den Theilen erklären wollte, so hätte ihn eine Prüfung des Verhältnisses, in dem Buchstaben und ihre Complexionen zu Worten und Sätzen stehen, vor einer Irrung bewahren können. Seele und Staat sind nicht mit klein und gross geschriebenen Sätzen vergleichbar, sondern höchstens mit einzelnen Buchstaben und ganzen Sätzen. So wenig aber ein Gedanke durch die Analyse der Laute zu ergründen ist, durch deren Medium er sich dem Geist vermittelt, so wenig ist durch die Beobachtung der elementaren Seelen, aus denen jede Gemeinschaft besteht, eine Erkenntniss des Staates zu gewinnen. Die Theorie der cellularen Functionen bringt uns dem Verständniss vieler körperlichen Processe näher, dem Inbegriff des Lebens, wie es sich in individuellen Formen ausprägt, wird sie nie beizukommen vermögen. Erst das ahnungsvolle Wort, dass das Ganze früher als seine Theile sei, oder wie wir es ausdrücken, der Glaube an eine zweckbeherrschte Welt hat hier den Weg gewiesen, auf dem fortan die Speculation grossen Stils mit einer bedeutenden Ausnahme fortgeschritten ist.

Digitized by Google

Plato bleibt in den vorliegenden Büchern hinter dieser Einsicht zurück. Als echter Methodiker der Empirie leitet er die Wirkungsverhältnisse der socialen Gemeinschaft aus denen ihrer Componenten ab (435 E) — oder vielmehr vermeint sie ableiten zu können. Denn es ist ersichtlich, dass die Tetraktys seiner politischen Tugenden in ihrer psychologischen Reduction auf die Individualseelen Inhalt und Bedeutung verlieren musste. Die völlige Ohnmacht einer Theorie, welche den Staat aus dem Wesen und Leben der Individuen zu begreifen unternimmt, offenbart sich hier an dem Schiffbruch eines ungewöhnlichen Geistes, der die denkbar einfachsten Verhältnisse politischer Ordnung, die Stufenleiter von Lehrstand Wehrstand und Nährstand, nicht psychologisch fundamentiren konnte, ohne dem letztern, d. h. der eigentlichen Bürgerschaft die Seele optima forma abzusprechen. Oder was ist eine Menschenseele, die nur Begehrungen zu eigen hat und an dem Genusse edlerer Kräfte nur durch den schweigenden Gehorsam gegen die Herrschaft der Intelligenten theilnimmt? Dass nun Niemand dagegen einwerfe, hier sei die Absorption der Individuen durch den Staat im Spiel, wie es griechische Denkweise mit sich gebracht habe. Es ist vielmehr gerade das Umgekehrte der Fall. Das Individuum war in Athen bevorrechtet, und dem Staat blieb nur so viel Raum für nothdürftig zusammenhaltende Kraft, als dessen Belieben übrig liess. Weil die organische Ansicht des Staatslebens der Praxis der Hellenen fehlte, versuchte sich die Theorie ihrer grossen Denker in vergeblichen Gegenwirkungen, und was sie geleistet, wurde der Nation als Ruhmestitel zugeschrieben. Schon Hegel erklärte vollkommen zutreffend, dass Plato das Princip der subjectiven Freiheit theils nicht beachtet, theils sogar absichtlich verletzt habe, „weil sie sich als das bethätigte, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat.“ (XIV, 255.)

Ich gehe nach diesen Vorbemerkungen zur specielleren Darlegung des Inhalts über, ohne dabei die zahlreichen Spuren eines erst inmitten seiner Arbeit wachsenden und Schritt vor Schritt sich berichtigenden Denkens hervorzuheben, die ich in meiner frühern Arbeit gesammelt habe. Es genügt die

Digitized by Google

Umrisse des Ganzen festzustellen und durch Beschränkung auf die wirklich wichtigen Punkte der Kritik eine sichere Bahn zu eröffnen. Wie grosser Werth den Eigenthümlichkeiten der Composition beizumessen sein mag, so werden auch die Freunde dieser Betrachtungsweise darin übereinstimmen, dass das Ausschlag gebende Gewicht bei einem Geiste wie Plato nur in dem Gehalt, nicht in den noch so künstlerischen Formen liegt, die ihn zum Ausdruck bringen. Für den Staat würde sogar die Rücksicht auf die Anordnung, eingedenk des Wortes 394 D: *ὅτῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον*, ganz bei Seite gesetzt werden können, wenn man nicht besser thäte, in die eingestandene Sorglosigkeit eines autonom und sicher dahinschreitenden Genius ein gewisses Misstrauen zu setzen. Doch nicht mehr als dieses. Denn für die zu besprechenden Bücher hat es seine volle Berechtigung. Allerdings kann diese erst dann ganz einleuchten, wenn dieser herrlichsten Schöpfung des griechischen Gedankens nur etwas von der treuen und strengen Wissenschaft zu Gute gekommen sein wird, welche die deutsche Philologie auf einen Ehrenplatz gestellt hat.

Nur von einem bedenklichen Riss, der durch die Composition geht, muss nach Schleiermacher's Vorgang (Plat. III, 1 p. 12), von dem er zwar bemerkt, aber nicht richtig erklärt ist, ein Wort geredet werden. Plato will das Werden des Staates verfolgen, um der Entstehung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf die Spur zu kommen. (369 A). Er schildert, wie die Menschen unter dem Zwange des Bedürfnisses sich gesellig verbinden, dann aber zum Wohlleben fortschreitend die Enge der ursprünglichen Grenzen gewaltsam durchbrechen. Das sei die Ursache des Krieges. Einmal entstanden, fordere er gewissermassen sein eignes Handwerk berufsmässig gebildeter Krieger. Der ganze verwickelte Erziehungsplan für dieselben beruht also auf der Voraussetzung eines in Wohlleben aufgehenden Staates. (372 E *τρυφῶσα πόλις*), während in Wahrheit bis zum Ende des vierten Buches nur der gesunde, gerechte und vollkommene Staat gezeichnet wird. Worin ist dieser Zwiespalt begründet? Bei Plato verflechten sich im Beginn seiner Darstellung zwei Betrachtungs-

Digitized by Google

weisen. Er will einerseits das natürliche Werden des Staats verfolgen, in dem sich das Werden des Guten und Schlechten zugleich zeigen müsse (372 E *τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅτῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται*), d. h. er begreift historisch; andererseits will er aber eingedenk der Mahnung, die Gerechtigkeit darzustellen, wie sie an und für sich sei, und offenbar auch in dem Verlangen, dass sein Ideal zur schnellen Gestaltung komme, einen so gesegneten Staat vor die Augen führen. Aber der ideelle Staat hat kein natürliches Werden, er muss fingirt werden (420 C *τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν*). Es kreuzen sich also historische Reconstruction des Gewordenen und idealistische Construction eines nie Dagewesenen. So lange er der ersten treu bleibt, wird er naturgemäss die guten und schlechten Bildungen des Staatslebens zugleich im Auge behalten; beim Uebergang zur zweiten muss ein jeder störende Missklang abgewehrt werden. Er erklärt daher am Anfang des IV. Buches den ungerechten Staat sofort daneben stellen zu wollen (420 C *αὐτίκα τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα*); aber man weiss wohl, dass bis zum VIII. Buch gewartet werden muss, wo dann im Hinblick auf die inzwischen gefundene Wahrheit, dass es nur eine Tugend, aber zahllose Arten der Schlechtigkeit gebe (445 C *ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας*) nicht das verheissene böse Gegenbild, sondern ihrer vier erscheinen. Vielleicht giebt schon diese Thatsache ein vorläufiges Bedenken gegen die Einheit des Werkes, die doch offenbar nicht nur einen Plan, sondern auch dessen Einhaltung fordern würde.

Der Inhalt dieser Bücher wird nun von zwei Grundanschauungen regulirt. Die Menschen sind von einander verschieden (370 B *φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν*) und müssen gemäss dieser Verschiedenheit bei dem bleiben, wozu sie die Natur bestimmt hat (374 B 394 E *ἐνὶ ἑκάστῳ ἓν ἀποδίδομεν, πρὸς δ πεφύκει ἕκαστος*). Die erstere gleicht fast einer Anticipation des modernen Individualitätsproblems (395 B); die andere zieht daraus eine practische Folgerung zu Nutz und Frommen des vielgeschäftigen Athens.

Digitized by Google

Beide Anschauungen werden durch den Begriff der φύσις zusammengehalten, der für diese Bücher kanonische Bedeutung hat. Ich habe im Platonischen Staat p. 59 die 41 Stellen, in denen er gebraucht wird, ausgeschrieben; dass er es ist, auf dem der ganze Bau beruht, bezeugt zum Ueberfluss die κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις 428 E, und es ist unersichtlich, woher die Interpretation das Recht nimmt, hier von einem auf die Idee gegründeten Staat zu sprechen. Gewiss ist es eine Idee, die Plato leitete, aber nur nicht die κατ' ἐξοχήν benannte platonische Idee. Vielmehr ist es offenbar, dass eine besondere Phase des Platonismus vorliegt, in der noch nicht die Idee, sondern der Naturbegriff regierte. Plato hat uns nicht gesagt, was derselbe bedeute; bei einer Prüfung der bezüglichen Stellen ergiebt sich aber, dass sein Inhalt sich mit den noch heut geltenden Vorstellungen deckt. Der Gang des geschichtlichen und menschlichen Lebens pflegt jederzeit Missbildungen und Abirrungen mit sich zu führen, in denen der Widerspruch mit der „Natur" erkannt wird. Diese Natur ist das von sittlichen Triebfedern eingegebene Normalverhältniss des Seienden, wie es bestand, ehe die Wechselfälle des Weltlaufs es denaturirten. So stand Plato vor einem Gemeinwesen, in welchem ein Jeder an den schwierigsten Aufgaben betheiligt war. Das war wider die Natur, die überall bethätigt, dass jedes Handwerk seinen Meister braucht, um wieviel mehr die Staatskunst. Nicht so chimärisch wie man meint, sondern mit der richtigsten Einsicht in eine unbeachtete Wahrheit schritt er zu einer Kritik der menschlichen Natur und ihrer Vermögen und fand, dass die Mehrzahl ohne angeborene Gaben für politische Thätigkeit sei. Das Normalverhältniss der Gesellschaft ist also, dass der Dienst und Beruf eines Jeden nach den ihm mitgegebenen Kräften bestimmt wird; das Normalverhältniss der Seele, dass ein Jeder auch in seiner eigenen Person das Maass und die Bestimmung seiner Kräfte respectirt.

Es ist demnach klar, dass die Tendenz zur Idee ihn auch hier beherrscht: über das bestehende Gemeinwesen hinaus treibt er zu einem normalen. Aber welche Verwandtschaft man auch zugeben möge, ein viel gründlicherer Unter-

Digitized by Google

schied charakterisirt die Denkart dieses Naturtheoretikers. Die *φύσις* ist eine immanente Kraft; wer sich ihrer Energieen zu bemeistern versteht, treibt das Schwungrad einer sich stetig vervollkommnenden Welt. (424 A: *πολιτεία ἐάνπερ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη. τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἴς τε τἆλλα καὶ εἰς τὸ γενναῖν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις*). Das Wahre und Gute erzeugen fortwirkend neue Wahrheit und neues Gute (425 C *τὸ ὅμοιον ὂν ὁμοίου παρακαλεῖ*). Aber die Idee? Nun ja sie ist ein transcendentes Wesen above the smoke and dirt of this dim spot, which men call earth. Aber seine Zeit wird es gedauert haben, bis diese triebkräftige in schönen Formen schwelgende Natur sich vor dem Reich der Schatten in die Heimat der Ideale zurückzog.

Doch wehren wir noch den Troglodyten des VII. Buches. Die *φύσις* ist nicht die Natur, wie sie aus eigenem Gesetze wirkt, sondern wie sie nach practischen Vernunftbegriffen wirken soll und, setzen wir jetzt hinzu, sie ist auch die Natur der Seele. Die *φύσις* als regulirende Natur ist die Form, welche die Neubildung des Staatswesens bestimmt, die *φύσις* als Natur der Seele giebt seine constituirenden Elemente. Es bedarf der ersteren abstracten Fassung dieses Begriffes, um den platonischen Sinn zu verstehen, weil aus dem zweiten allein nimmer ein Schema für das gemeinschaftliche Verhältniss der Individuen gewonnen werden könnte. Wenn das Gros der Menschen nur ein *ἐπιθυμητικόν* besitzt, wo soll die Einsicht und der Muth herkommen, die sie zur Einheit binden und die gebundene nach Aussen hin schützen? Aber auch wenn alle Seelen zusammen ihren Beitrag von Kraft zum Dienst eines Gemeinwesens gäben, so zeigte ja die Geschichte, dass die Natur ganz andere Wege in der Vertheilung und Verwendung dieser Kräfte ging, als Plato wollte.

Man spricht von ewigen Vernunftideen, die sich in jedem Geiste offenbaren. Wenn man an einen Gesammtgeist glauben darf, der Nationen oder Zeitalter durchdringt, so ist

Digitized by Google

dieser Naturbegriff gewissermaassen eine apriorische Idee des Gesammtgeistes, der die Formen seines zeitlichen Daseins bald stillschweigend controlirt, bald in lauter Forderung zu ändern trachtet. Diese Natur zieht durch die spätere griechische Speculation bis in das corpus juris, von Grotius bis Rousseau, von Paracelsus bis Feuerbach. Sie gab in der Stoa das Signal zu der grossen geistigen Revolution, die in Palästina zum Ausbruch kam, und sie hat an der Wiege der weltgeschichtlichen Bewegung gestanden, die das Frankreich des 18. Jahrhunderts vollzog. Und wenn es so ist, wie die schöne Darstellung im Ihrem Aufsatz „der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit“ ausführt, so hat die ganze dazwischenliegende Zeit von einem Erzeugniss dieser platonischen φύσις gelebt, indem die auf ihrem Grunde erbaute Ständescheidung sich in dieser Epoche verwirklicht und forterhalten hat. Der Geist appellirt an einen Trieb, dem die Zeit keine Rechnung tragen will, an einen verkümmerten Trieb der menschlichen Natur, der gemäss dem überwältigenden Zwange, mit dem er sich geltend macht, nun für die Natur selbst gehalten wird. Oder soll ich sagen, in diesem Naturbegriff offenbart sich das Ethos der Menschheit, die das instinctive Wachsthum ihres Daseins durch die Herrschaft ideeller Kräfte ergänzen und regeln will? Jedenfalls liegt in ihm ein speculatives Element zu gleicher Zeit beschlossen. Er setzt sich aus einem Bruchtheil psychischer Erfahrung und einem andern mächtigeren zusammen, der auf der Kraft beruht, mit welcher die Bestimmung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft concipirt wird. Auch der Sophist berief sich auf die Natur; als empirischer Ausgangspunkt galten ihm die eigennützigen Triebe, als Gesetz des Gemeinwesens der Fatalismus dieser Triebe (493 C τἀναγκαῖα δίκαια), der die Freiheit sittlicher Bestimmung ausschliesst. Man sieht, das ist der gewissermaassen thetische Naturbegriff, aus den Erfahrungen einer schlechten Gegenwart abgezogen. Plato knüpft an die specifische Energie der individuellen Natur, durch die sie von Anbeginn nur zu einer specifischen Leistung berufen ist. Die Bestimmung des Lebens ist das Gute zu verwirklichen, und jene Besonderung der

Digitized by Google

Kräfte wird ihr zu einem unausweichlichen Gesetze dienstbar gemacht.

Aber wie unergründlich man sich die Idealität vorstellen mag, die Plato in diesen Centralbegriff seiner beginnenden Speculation gelegt — eine so schneidende Zugluft von Realismus und genügsamster Philosophie weht aus den Büchern entgegen, als deren Hintergrund er sich darstellt. Der Naturkanon greift zu den Geschlechtern der Thiere herab; das Modell für die Schutzgeister des zu bildenden Gemeinwesens liefert der Hund, wie noch im V. Buche die Hündinnen beweiskräftig werden für den politischen Beruf des Weibes (456 C *οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπείπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον*).

Ueberzeugen wir uns davon durch eine Uebersicht des Inhalts.

Das genügsame Leben des Urzustandes macht dem Luxus Raum, der den Krieg in seinem Gefolge hat. Nach dem Grundsatze, dass jeder Beruf eine besondere Naturanlage (*πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος*) und eine ihn entwickelnde Erziehung fordert (*ἐπιστήμην ... μελέτην ἱκανήν* 374 D), wird die Beschaffenheit und die Bildung derer, die Wehrmänner werden sollen, festgestellt. Dieses Thema bildet den Faden, an den alle weiteren Betrachtungen angeknüpft werden.

Das Vorbild der erforderlichen Naturanlage giebt der Hund (*γενναῖος σκύλαξ* 375 A), der Spürsinn und Schnelligkeit, Kraft und Muth in sich vereinigt (375 E 376 A). Dasselbe Thier beweist auch, wie sich mit diesen Eigenschaften Sanftmuth (*πραεῖα φύσις* 375 C) vertrage, so dass nach seinem Muster der Kriegsmann hart gegen die Feinde, schonend gegen die Mitbürger sein könne (375 E *οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα*). Der Hund verdankt diesen Zug seinem philosophischen Naturell (376 A *κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον*), indem die Verschiedenheit seines Benehmens davon abhängt, dass er die Einen kennt, die Andern nicht kennt. In dieser Gabe offenbart sich ein Hang zum Erkennen, der mit dem philosophischen Triebe gleichbedeutend ist (376 B *τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν*). So bedarf also auch

Digitized by Google

der werdende Kriegsmann das Philosophische in seiner Naturausstattung.

Diese Mitgift will nun nach einem bestimmten Plane ausgebildet sein. Er ist nicht neu erdacht, sondern die herkömmliche Nationalerziehung wird in ihren Grundformen beibehalten, aber von ihren gemeinschädlichen Auswüchsen befreit. Ausdrücklich wird erklärt, es sei schwer eine bessere Erziehung zu finden, als die von alter Zeit her überlieferte (376 E), die gymnastische für den Körper, die musische für die Seele.

Den nächsten Bildungsstoff geben die Göttersagen. Aber ihre Fehden und Unwürdigkeiten würden ein bedenkliches Vorbild für die Jugend sein, deren am frühesten aufgenommene Vorstellungen am beharrlichsten zu sein pflegen. Gott kann nicht Urheber böser Thaten sein; er kann zwar Strafe verhängen, aber nur zum Heile der Betroffenen. Daher ist es ein Kanon für die Mythendichtung, dass Gott nur die Ursache des Guten ist; das Uebel ist auf einen andern Ursprung zurückzuführen (379 C *τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἕττα δεῖ ζητεῖν*). Ferner lebt das Göttliche in unwandelbarer Gestalt, unfähig zu Zauber und Trug, der Kinder erschrecken und Helden in falschen Träumen berücken soll. Das ist der zweite Kanon. Beide fordern strenge Nachachtung, wenn die Bürger dereinst wirkliche Religion und gegenseitigen Frieden haben wollen.

Wie aus dem Götterhimmel des neuen Ritus alle Missethat verwiesen ist, verliert auch der Hades seine Schrecken. Denn der Krieger, der den Tod der Niederlage und der Knechtschaft vorziehen soll, darf nicht durch die Nachtbilder des Jenseits gelähmt werden; den streitbaren Männern frommt es, dass man den Hades preise. Wer anders thut, sagt nicht die Wahrheit. Cocytus und Styx nebst allem unterweltlichen Grausen sind aus der Dichtung verbannt, die fortan gerade das entgegengesetzte erzählen soll.

Weil der Tod nichts Furchtbares ist, so ziemt's sich auch nicht über die Todten zu klagen, nicht einmal für einen verständigen Menschen, der in der Autarkie seines Daseins keines Andern bedarf, am wenigsten aber für den Göttervater. Sein Beispiel lehrt Thränen und Jammer, nicht Mann-

Digitized by Google

haftigkeit. Auch lachend den Gott darzustellen, ist dem Dichter verboten.

Wenn der Poesie gestattet wäre, den Ungehorsam gegen die Oberen, Maasslosigkeit im Genuss, der selbst die Götter fröhnen, Bestechlichkeit und Habgier, Hoffart und Räuberei der Helden zu feiern, so würden darin ebensoviele Anreize zum Bösen liegen.

Der nach diesen Kriterien zu behandelnde Mythus folgt dann im Wesentlichen der epischen Form, doch so, dass die directe Rede (μίμησις) möglichst zurücktritt. Die Wahl der melischen und rhythmischen Elemente richtet sich nach dem Grundsatze, dass nur die den besonnenen und muthigen Charakterformen entsprechenden Typen zu dulden sind. Denn die Rücksicht auf die Seele ist immer entscheidend. Ihr gemäss wird zuerst der Stoff gebildet, dessen Natur dann auf die Form der Erzählung, auf seine rhythmische Fassung und musikalische Begleitung weiter wirkt. Von den überlieferten Harmonieen und Instrumenten ist somit das Wenigste zu gebrauchen; der Triumph des Apoll über den Marsyas hat sein gutes Recht. Diesem poetischen Kanon, der mit gemessenen und schönen Weisen das Gemüth zu gleichem Ausdruck stimmen soll, haben sich die bildenden Künste anzuschliessen: denn auch aus wohlgestalteten Umgebungen nährt sich der Sinn für innere Harmonie, während alles Hässliche unvermerkt den Keim der schlechten Gesinnung pflanzt. Der Erwerb der wahren Bildung setzt die Erkenntniss aller ihrer Elemente voraus, wie sie sich als besondere Tugenden in der Seele oder als schöne Formen in der Kunstwelt darstellen. Ihre Vereinigung in einem zugleich sittlichen und schönen Menschen ist das herrlichste Schauspiel; ein solcher ist der Gegenstand der wahren Liebe, die aber einen Mangel im zweiten Prädicat nachsieht. In der Liebe zu schönen Seelen erreicht die musische Bildung ihren Gipfel und Abschluss.

Es folgt der gymnastische Theil. Der Körper soll nicht mit üppiger Kost genährt werden. Sie erzeugt Krankheit, wie die freigelassene Dichtung ausschweifende Unsitten und beide ein unnatürliches Bedürfniss nach Aerzten und Richtern. Der Mensch, der von eigenem Recht lebt, soll es sich nicht

Digitized by Google

aus den Dikasterien holen, und wessen ein Beruf wartet, der hat keine Zeit hinzusiechen. Unheilbare Kranke sind ihrem Schicksale zu überlassen, verkommene Bösewichter zu tödten. Wie die musische Bildung die Gerichte, so macht die in ihrem Geist geordnete Gymnastik die Medicin überflüssig. Indess der wahre Zweck der Gymnastik bezieht sich auf die Seele, die durch Poesie und Musik allein in Weichheit verfällt. Das Gegengewicht ist die Gymnastik, die in ausschliessender Uebung rohe Thatenlust, mit der andern verbunden den Einklang der höchsten Seelenkräfte, der Wissbegier und des Muthes hervorbringt.

Unter den so Erzogenen werden diejenigen ausgewählt, welche die beste Gewähr für ihre unverbrüchliche Hingebung an das Wohl des Gemeinwesens bieten. Nicht Ueberredung oder unfreiwilliges Vergessen, nicht Schmerz oder Furcht dürfen sie davon abwendig machen. Versuchungen und Prüfungen, eigens zu diesem Zwecke eingesetzt, sollen über die Widerstandskraft gegen solche Einwirkungen entscheiden. Wer tadellos aus ihnen hervorgeht, tritt in die regierende Klasse ein, die Uebrigen bleiben im soldatischen Dienst. Beiden Klassen ist das Eigenthum versagt, um sie in uninteressirter Höhe über dem Treiben der Bürgerschaft zu erhalten. Im Besitz eigener Habe würden sie ihre Macht zur Bedrückung derer ausbeuten, die sie schützen sollen. Mögen sie dann weniger glücklich sein, wenn nur das Glück des Ganzen gewahrt ist.

Ein einträchtiges Gemeinwesen wie dieses, auch wenn es nur 1000 Soldaten hätte, würde seine Uebermacht über Hellenen und Barbaren behaupten. Nur untereinander verfeindete Rotten stehen ihm gegenüber. Die Erhaltung der Eintracht ist bedingt durch eine wirthschaftliche Mittellage, eine mässige Bevölkerungszahl und — was das Wichtigste ist — durch eine strenge Beobachtung der Unterrichtsgesetze. Der gute Geist, den sie der Jugend einbilden, enthält implicite alle die Wirkungen, welche anderwärts von einer mühseligen, nie sich erschöpfenden Gesetzgebung erwartet werden. Den Götter- und Todtencult aber regelt der delphische Apoll.

Digitized by Google

Dieses Gemeinwesen stellt die Tugend in grossen Umrissen dar. Es hat die Weisheit in sich, durch welche die innern und auswärtigen Verhältnisse aufs Beste geordnet werden — diese Kunst verdient allein den Namen Weisheit (428 D *ἐπιστήμην ..... ὕντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄρισθ' ἂν ὁμιλοίη — ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* 429 A). Es hat die Tapferkeit in sich, als eine Kraft alle drohenden Gefahren zu erkennen (429 C *Τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἃ τέ ἐστι καὶ οἷα*). Es hat die Besonnenheit in sich als eine Ordnung der Glieder, durch welche die Besseren herrschen und die Masse sich ihnen unterwirft (432 A *σωφροσύνην ... χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ*). Es hat die Gerechtigkeit in sich als das Urprincip, das, wie es Jedem seine einzige Thätigkeit in einem einzigen Berufe zuweist, auch die drei Stände in den strengen Grenzen ihrer Fähigkeit und ihrer Bestimmung erhält (434 C *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία*).

Diese ethischen Formen, welche sich im Ganzen des Gemeinwesens ausdrücken, müssen auch in seinen Theilen wieder gefunden werden; nur aus ihnen ist ihr Ursprung zu begreifen. Diese Theile sind die Individualseelen. In jeder liegen die drei Kräfte der Vernunft, des undefinirbaren *Θυμός* und des Begehrens. Die zweite erweist sich in der Form eines edeln Eifers als Verbündeter des ersten. Die Tapferkeit des Menschen ist nun die Kraft des *Θυμός*, sich nach der Erkenntniss des wirklich Gefährlichen zu bestimmen; die Weisheit ist das Vermögen, das jeder einzelnen Kraft und auch der ganzen Seele Dienliche zu finden; die Besonnenheit ist die Unterordnung der beiden niedern Kräfte unter die höchste; die Gerechtigkeit endlich das Princip, welches allen Kräften ihre ungestörte Wirksamkeit verbürgt. Sie hat in Wahrheit mit Handlungen (*ἔξω πρᾶξις* 443 C) nichts zu schaffen, sondern ist ein inneres, Gesundheit und Harmonie darstellendes Verhältniss, von dem das äussere Thun nur ein Abglanz ist.

Digitized by Google

So ist der Cardinalbegriff der hellenischen Ethik aus dem Grundsatz der specifischen Energie der Seelenkräfte zu einer das individuelle und Gemeinschaftsleben umfassenden Bedeutung entwickelt. Jede Störung dieses Princips schliesst eine Form der Ungerechtigkeit in sich. Es giebt deren unzählige, aber nur vier, die typisch sind. Vier Seelenverfassungen, durch abnorme Functionsverhältnisse der Grundkräfte charakterisirt, erzeugen ebensoviele abnorme Staatsordnungen.

Ich habe in der Darstellung alle Unebenheiten und Widersprüche des Originals geglättet, so dass der Vorwurf paradoxer Uebertreibung, den Prof. Siebeck erhoben hat (Jen. Lit. Z. 1875, No. 47) nicht mehr statthaft sein kann. Ob allerdings gegenüber einem Denker, der mit haarspaltender Kraft die Begriffswelt gesäubert haben soll, die genaueste Analyse seines Gedankenganges überhaupt paradox sein muss, das ist eine andere Frage. Mir ist's vorläufig genug mit dem am genannten Orte gemachten Zugeständniss, dass der platonische Staat auf die φύσις gestellt ist und eine psychologische Grundlage hat. Nur muss es bei einem so umsichtigen und philosophisch versirten Denker wie Prof. Siebeck ist überraschen, dass er diese Wahrheit wie eine isolirte, zu weiteren Schlüssen nicht verwerthbare Thatsache registrirt. Wir kennen bisher den Begriff die Ideen und die Idealzahlen als die speculativen Principien, von denen abfolgend drei Phasen platonischer Gedankenentwickelung beherrscht wurden. Sobald in dem gefeiertsten aller Dialoge sich als das leitende Princip mehrerer Bücher die φύσις offenbart hat, ist naturgemäss die Frage zu stellen, wie es sich in die herkömmliche Reihenfolge einfügen lässt. Das VI. und VII. B. gehören der zweiten Phase an. Sollen die voraufgehenden vielleicht in die erste gehören? Schleiermacher hat zwar gemeint (Plat. W. W. I, 1, p. 34), dass Spuren über die frühere Abfassung des Staates noch Niemand gefunden hat und auch wohl nicht finden würde; er müsste sonst „in den ärgsten Widerstreit" mit seinem Urtheil über Plato gerathen und in grosse Rathlosigkeit „diese Unvernunft zu reimen mit seinem grossen Verstande." Wir wollen sehen, ob er Recht hat.

Digitized by Google

Die Periode der begriffsbestimmenden Dialogik soll unter vorherrschendem Einfluss der Sokratik stehen. Eine Frage wie die nach dem Wesen der Besonnenheit, der Tapferkeit u. s. w., also ein echt sokratisches Thema, liegt auch diesen Büchern des Staats zu Grunde; nach Xenophon's Zeugniss war dem Sokrates die Untersuchung des Wesens der Gerechtigkeit, des Staatsmannes, des Staats geläufig (Mem. I, 1, 16). Und die Form des I. Buches erinnert so an die primären Dialoge, dass K. Fr. Hermann eine in die erste Periode hineinreichende Entstehung annahm. Ihm fehlten nur die Mittel zum Nachweis, dass die unmittelbar folgenden Bücher mit sokratischen Anschauungen ebenso, oder wie ich behaupte, in ganz anderer Weise gesättigt sind, als das erste. Denn dieses giebt nur eine Form auflösender Gesprächsführung, ohne — abgesehen von der Aeusserung am Schluss — über einen positiven Gedankengehalt aufzuklären. Nun haben wir in den Memorabilien einige höchst schätzenswerthe Nachrichten, die als verknüpfendes Band zwischen der ursprünglichen Lehre des Sokrates und der sie ausbildenden in den ersten Büchern des platonischen Staates zu betrachten sind. Mem. IV, 1, 3. *ἐδίδασκεν ὅτι αἱ ἄριστα δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται, ἐπιδεικνύων τῶν τε ἵππων τοὺς εὐφυεστάτους θυμοειδεῖς τε καὶ σφοδροὺς ὄντας, εἰ μὲν ἐν νέων δαμασθεῖεν, εἰχρηστοτάτους καὶ ἀρίστους γιγνομένους, εἰ δὲ ἀδάμαστοι γένοιντο, δυσκαθεκτοτάτους καὶ φαυλοτάτους· καὶ τῶν κυνῶν τῶν εὐφυεστάτων, ...*

IV, 1, 2. *τοὺς γὰρ τοιούτους ἡγεῖτο παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν.*

III, 9, 3. *ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας.*

III, 9, 14. *τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω ..... καὶ ἀρίστους δὲ καὶ θεοφιλεστάτους ἔφη εἶναι ἐν μὲν γεωργίᾳ τοὺς τὰ γεωργικὰ εὖ πράττοντας, ἐν δ' ἰατρείᾳ τοὺς τὰ ἰατρικά, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς τὰ πολιτικά.*

Digitized by Google

Diese Stellen enthalten den Grundstein, auf dem das üppige Gebäude der ersten Bücher des Staates errichtet ist.

1) Die besten Anlagen erfordern die beste Erziehung, wie schon die Erfahrung an den Thieren darthut. Eine ordentliche Ausbildung guter Kräfte giebt die Gewähr einer glücklichen Staatsverwaltung.

2) Die Menschen sind von einander von Natur verschieden und müssen

3) in dem Dienste eines erlernten Berufs das Glück finden.

Dass insbesondere die *φύσις* dieselbe Herrschaft hat wie im Staat, ist aus Mem. III, 9, 1—3, IV, 1, wo sie achtmal und daneben das *εὖ πεφυκός* und *εὐφυές* zusammen viermal vorkommen, ersichtlich. Dass die von Sokrates für einen jeden Beruf geforderte *ἐπιστήμη καὶ μελέτη* nur für eine rationelle Ausbildung des Kriegerstandes specialisirt wird, erkennt man aus den Worten 374 C: *τὰ δὲ δὴ περὶ τὸν πόλεμον πότερον οὐ περὶ πλείστου ἐστὶν εὖ ἀπεργασθέντα; ..... οὐδ' ἔσται χρήσιμον τῷ μήτε τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου λαβόντι μήτε τὴν μελέτην ἱκανὴν παρασχομένῳ;* Ihr ganzer Grundtext ist der Erziehungskanon für die durch ihre *φύσις* zum soldatischen Dienst qualificirten Individuen. Dass Sokrates auch gerade von dieser militärischen *φύσις* gesprochen, bezeugen die Mem. III, 9, 1: *ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι.*

Es ist aus diesem Grunde wohl glaublich, dass Xenophon seine Cyropädie als Gegenbild der ersten Bücher des platonischen Plans veröffentlicht habe. Auch er erzieht Soldaten und mochte als gründlicher Fachkenner mit den Grundsätzen seines Vorgängers nicht übereinstimmen. An Rivalität ist dabei nicht zu denken. Zwei der Wahrheit zugewandte Männer zeigen, wie sie die Lehren ihres Meisters verstanden haben,

In meiner frühern Arbeit (Plat. Staat p. 361—382) sind die Zeugnisse der Verwandtschaft zwischen 7 Capiteln der Memorabilien und dem platonischen Staat des weiteren nebeneinandergereiht, und ich darf mich deshalb mit dieser Hinweisung begnügen, da auch ein so principieller Gegner

Digitized by Google

(Prof. Siebeck a. a. O.) die Einsicht, die sie in den gemeinsamen Standpunkt Beider gewähren, anerkannt hat — allerdings wieder ohne einen überzeugenden Beweis für die Datirung des Staats darin zu finden. Aber sollte aus einer nachweislich so engen inhaltlichen Uebereinstimmung zwischen Sokratischem und Platonischem wirklich kein Schluss berechtigt, ja gefordert sein? Nach welchen Merkmalen ist die erste Periode platonischer Gedankenschöpfung zu bestimmen, wenn nicht nach dem Maassstabe directer Aneignung sokratischer Gedanken? Nun glaube ich, dass in den sämmtlichen kleinen Dialogen zusammen nicht so viel sokratisches Material nachweisbar ist, als ich es in den 32 Paragraphen a. a. O. aus dem platonischen Staat gesammelt habe. Oder man trete den Gegenbeweis an und zeige, wie sich der Inhalt der kleinen Dialoge besser und reicher mit demjenigen deckt, was wir aus der xenophontischen Ueberlieferung als sokratisch kennen. Wenn man aber urkundlich aufzeigt, was im platonischen Staat dem Sokrates zu verdanken ist, so hilft doch wahrlich die Ablehnung der Beweiskraft von Seiten meines Kritikers nicht, wenn er die Uebereinstimmung zwischen Beiden nicht leugnen kann; die muss doch erklärt werden. Ist es denn schon gesagt worden, dass Plato auf dem Höhenpunkt seiner Schöpferkraft — dahin verlegt man den Staat — zum immanenten Naturbegriff, der aus eigener Kraft heraus eine ideale Vollendung irdischer Zustände möglich macht, und zu seiner Ausfüllung auf den sokratischen Realismus zurückgegangen sei? Soll aber der Staat der zweiten Periode entstammen, so wolle man sich darüber erklären, wie die φύσις und der in ihm wuchernde Sokratismus mit dieser Systematisirung vereinbar sei. Ich glaube, es ist kein gewagter Satz für die Chronologie der platonischen Schriften, je mehr Sokratik, desto mehr Hinweisung auf den noch in sokratischer Schule stehenden Denker. Und was unter der Sokratik zu verstehen sei, kann man den 7 Capiteln der Memorabilien entnehmen, die ich schon in meiner ersten Arbeit ausgesondert habe. Man mochte sie so lange als ein willkürliches Gebilde der Hyperkritik ignoriren; seitdem aber ihr Inhalt von mir in dem platonischen Staat wiedergefunden ist, habe ich ein Recht,

Digitized by Google

diesen Inhalt als durch ein zweifaches Zeugniss gesicherte echte Sokratik zu betrachten und zwar als ein Zeugniss von zwei Schriftstellern, deren Auffassungen über diesen Punkt von entscheidender Bedeutung sein müssen. In diesen 7 Capiteln und dem platonischen Staat offenbart sich die Concordanz der beiden Hauptzeugen der Sokratik, und da somit unsere Bücher in den echt sokratischen Geleisen stehen, so werden sie auch wahrscheinlich der ersten Periode des platonischen Schriftthums angehören.

Hier gestatte ich mir, direct an Ihr Urtheil über die wichtigste aller Fragen in Sachen des Platonismus zu appelliren. Sie haben in der Philosophie der Griechen auf Grund xenophontischer, platonischer und aristotelischer Zeugnisse ein Bild des Sokrates entworfen, dem ich in der Schrift „Xenophon und Sokrates“ ein in den wesentlichsten Zügen abweichendes gegenübergestellt habe. Ich lasse alles bei Seite, was darin bisher noch Unwiderlegtes zur Kritik der Memorabilien gesagt ist. Denn die fehlende Theilnahme der Sachkundigen hat meine Ansicht noch nicht über das Stadium einer kaum gekannten Hypothese hinausgeführt. Aber wie man über diese endgültig entscheiden mag — das darf ich als eine Pflicht der Wissenschaft betrachten, dass der merkwürdige Inhalt dieser Capitel geprüft werde. Sie glauben eine Uebereinstimmung der beiden Hauptzeugen gesichert zu haben, ich auch — nur dass die Resultate ganz verschieden ausfallen. So lange aber das möglich ist, muss in den Quellen, aus denen so discrepante Nachrichten fliessen, das Widersprechende aufgesucht und das Glaubwürdige nach irgend einem Kriterium, das die Wissenschaft bestimmen mag, ausgesondert werden. Interpolation, Missverständniss oder Tendenz des Verfassers haben dann das Uebrige zu verantworten.

Soll Ihre Deutung der Sokratik gültig bleiben, so verfallen die 7 Capitel der Elimination. Denn sie sind mit Ihrer Darstellung der Sokratik schlechthin unvereinbar. Indess diese zusammengestellt und als ein homogenes Ganzes mit den übrig bleibenden Gesprächen verglichen, würden unmöglich dazu führen können, gerade das zu eliminiren, was sich durch

Digitized by Google

eine durchsichtige und widerspruchslose Aufzeichnung sokratischer Denkart und Lehrweise auf den ersten Blick empfiehlt. Es müsste vielmehr deutlich werden, dass in ihnen eine Summe von Nachrichten vorliegt, die eine unbedingte Würdigung beanspruchen, zumal sie sowohl in der Cyropädie als in dem platonischen Staate eine zweifellose Bestätigung erfahren. Wenn man bedenkt, dass die beiden grössten Werke Plato's vom Staat und den Gesetzen handeln, dass er mehrere Reisen unternahm, seinen politischen Gedanken einen geschichtlichen Ausdruck zu geben, dass Xenophon überall die Fühlung mit den öffentlichen Interessen durch practische Schriftstellerei bestätigte — so liesse sich wohl schon a priori annehmen, dass die sokratische Schule von dem Brode eines sich selbst genügenden Wissens und begrifflichen Denkens allein oder auch nur überwiegend nicht gelebt haben könne. Die Würde und Hoheit der Sokratik kann nur durch die Einsicht gewinnen, dass sie den Ernst ihrer Gedanken der Heilung eines verwesenden Nationalkörpers dienstbar gemacht hat. Die Ansicht, die sie dabei geleitet, weiss ich nicht besser auszudrücken, als mit den Worten eines Denkers, der wie sie von der philosophischen Warte herab auf die sittliche Gesundung eines grossen Volkes zu wirken beflissen war (Fichte W. W. IV. 604): „Ich weiss sehr gut und bin durchdrungen von der Ueberzeugung, dass dem Reiche des alten Erbfeindes der Menschheit, dem Bösen überhaupt, welcher Feind in verschiedenen Zeitaltern in den verschiedensten Gestaltungen erscheint, durch nichts so sicherer und grösserer Abbruch geschieht, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte. Dass ich darunter nicht verstehe ein historisches Wissen, sondern die Verwandlung des Wissens, der Vernunft, der Weisheit in das Leben selbst, und in dessen höchsten Quell und Antrieb, ist Ihnen bekannt."

Es ist mir mündlich von einem unserer ersten Philologen entgegengehalten, ich habe den Sokrates unter das Niveau der vorsokratischen Philosophie herabgedrückt. Obwohl ich solchem Einwand in meiner Schrift „Sokrates und Xenophon" ausreichend vorgebeugt zu haben glaubte, wollen wir uns von dem Choragen deutscher Speculation, der vor Andern auf

Digitized by Google

allseitiges Gehör rechnen darf, belehren lassen. Kant (ed. Rosenk. II p. 646) unterscheidet zwischen dem Schulbegriff und dem Weltbegriff der Philosophie: diesem letztern habe jederzeit die Benennung zu Grunde gelegen, vornehmlich wenn man ihn personificirte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Vorbild vorstellte. In dieser Absicht sei Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Der wahre Philosoph sei nicht Vernunftkünstler, sondern Lehrer im Ideal; dieser allein müsse Philosoph genannt werden. Weltbegriff aber sei derjenige, „der das betrifft was Jedermann nothwendig interessirt."

So hätte ich gegen alle neuere Darstellung der Sokratik einzuwenden, dass sie diesem Weltbegriffe der Philosophie keine Rechnung trägt. Sokrates und nach ihm Plato waren solche „Lehrer im Ideal", und wenn auch Xenophon nur eine ideale Armee erzog: er zeigt, wie man mit diesem Ideal einem ganzen Erdtheil die Spitze bieten kann. Die Begriffe des Ersten, die Ideen des Andern wären spurlos in die Register der Wissenschaftsgeschichte eingetragen, wie tausend andere Philosopheme, wenn nicht aus diesen Männern ein unvergleichlich Höheres zu den Geistern der Mit- und Nachwelt gesprochen hätte: ich meine den tief ethischen Sinn, der allen Erwerb der Vernunft auf die ewige Bestimmung des Menschen beziehen will. Sie übten die Werkzeuge der Erkenntniss mit der Vollendung von Meistern, die im Reich der Gedanken heimisch sind; aber wie Sokrates jede Naturphilosophie und jede um ihrer selbst willen gepflegte Speculation verwarf (Mem. I, 1, 15. *ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς γνῶναι μόνον ἢ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται*), so hat Plato im Staat die Wissenschaft einer abschätzigen Kritik unterworfen und mit Emphase den sokratischen Satz in die Mitte seines Werkes gestellt: 457 B *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.* Kein Utilitarier soll deshalb meinen, dass schon der Baum sokratisch-platonischer Weisheit seine Früchte gereift habe. Die Idee des sittlich Guten war der Tempel ihrer Andacht, zu der sie in Wort und Schrift ihre Gläubigen zu sammeln

Digitized by Google

trachtete. In diesem Dienste liegt dss Heil der Menschen wie der Staaten, und dieses Heil, in lebenden Bildern der Sitte verkörpert, ist die wahre Schönheit, neben der die Werke der Kunst wie Schemen verblassen. Das war ihr Nutzen.

In Sokrates war der ethische Accent mit einem Beigeschmack von Rigorismus verbunden. Die Idee der Wissenschaft, die so gut wie das Sittliche eine Idee ist, fasste er in der eingeschränkteren Bedeutung, welche ihm die Rücksicht auf das practisch Nothwendige in einer zerstörenden Krisis des Volkslebens aufzwang. Sie sollte ihre Herrschaft in allem, was zur Regelung eines menschenwürdigen Daseins diente, behaupten: darüber hinaus hat er theils ihren Werth (Mem. IV, 7), theils auch ihre Möglichkeit (Mem, I, 1, 13) geleugnet. Das erstere erläutert er gegen die Mathematiker und Astronomen, das andere gegen die Naturphilosophen. Man wolle diese Stellen genau prüfen und sich dann gestehen, dass Alles, was jetzt über die sokratische Begriffstheorie gesagt zu werden pflegt, diesen evidenten Zeugnissen widerstreitet. Denn wegzuschaffen sind sie schon deshalb nicht, weil Plato genau dieselbe Kritik im VII. Buche des Staates wiederholt. Sokrates will kein anderes Wissen, als was sich practisch verwerthen lässt. Die blosse Frage: Genügt es, die Gründe der Dinge nur zu erkennen (Mem. I, 1, 15)? zeigt die Fährte, der er nachgeht. Die weitere Frage, ob, wer die Ursachen von Wind und Wetter erforscht habe, auch Wind und Wetter machen könne, gränzt an paradoxe Banausie. Aber der Grösse des Mannes geschieht dadurch nicht der geringste Eintrag. Er war eine wissenschaftliche Natur und hatte — worauf schon Aristophanes' Wolken unabweislich führen mussten und auch F. A. Wolf geführt haben — eine naturphilosophische Periode hinter sich. Er kannte, wie noch Xenophon bezeugt, die höheren Probleme der Geometrie (Mem. IV, 7, 3 *καίτοι οὐκ ἄπειρός γε αὐτῶν ἦν*) und der Astronomie (IV, 7, 5 *καίτοι οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν*), er hatte sich mit anaxagoreischen Theorien kritisch auseinandergesetzt (IV, 7, 6). Aber es kam eine Zeit, die ihn auf einen öffentlichen Schauplatz berief, wo er als Volkslehrer, um mit

Digitized by Google

F. A. Wolf zu reden, auf Markt und Strassen nur das eine Thema von der Pflicht des Menschen anschlug. Der Staat stand in Flammen, und über dem Feuerschein des lodernden Gebäudes verliess er die Denkerstube, um als Held im Kampfe für Sitte und Recht zu wirken und zu sterben. Er wurde der Mann einer entschlossenen Praxis: Kein Streit über mögliche und unmögliche Gedanken, wo Thaten und Belehrung über die einfachsten Erfordernisse des Daseins Noth thun! Der Gott im Busen wies ihm den Platz des weihevollen Priesterthums, das ihn dem Andenken der Menschheit unvergesslich gemacht hat.

Ich denke nicht, dass dieser Entwickelungsgang gar zu hypothetisch sei. Die angeführten Stellen des Xenophon zeigen, dass er sich einmal mit abstracten Wissenschaften beschäftigt haben muss. Aristophanes verräth ein Gleiches und zeichnet ihn, wie es mit solcher Richtung wohl übereinstimmt, als Insasse eines *φροντιστήριον*. Xenophon schildert ihn aber weiter als einen Lehrer der Ethik und Politik. Männer wie Kritias und Alcibiades gingen deshalb in seine Schule (I, 2, 16 *τὰ πολιτικὰ διδάσκειν*). Was hat den Wechsel von *φροντιστήριον* und *ἀγορά*, von Naturphilosophie und Sittenlehre herbeigeführt? Xenophon characterisirt seine Thätigkeit als abzielend auf eine Reform des Staates. Die Reformbedürftigkeit, die Verkommenheit des athenischen Gemeinwesens könnte demnach als ein entscheidender Anlass betrachtet werden. Die gewonnene Einsicht, dass in den kosmologischen Theorien sichere Wahrheit nicht zu finden sei, mochte dazu weiter beitragen, und wie viele andere Gründe, über die sich nichts ausmachen lässt. Ich weiss wohl, was vom Standpunkt der platonischen Apologie dagegen gesagt werden kann. Aber es muss mir gestattet sein, von diesem schlecht unterrichteten Plato an den besser unterrichteten des Staates zu appelliren. Derselbe drückt sich über den Charakter des Sokrates und der Sokratik mit solcher Entschiedenheit im Sinne des Xenophon aus, beide wiederum zusammen in solcher Abweichung von der Apologie, dass diese vorläufig als ein Problem der historischen Kritik zurückgeschoben werden muss. Wir müssten den Aristophanes als Aberwitzigen, den

Digitized by Google

Xenophon und Plato — als Verfasser des Staates — als trügerische Zeugen gelten lassen, um nur der naturwidrigen Larve des Sokrates in der Apologie gerecht zu werden. Dem Einwurf, dass damit die Zahl der Zeugnisse willkürlich beschränkt werde, stelle ich bis auf weiteres den anderen entgegen, dass man noch nicht einmal den Xenophon vollständig angehört hat. Was Sie zum voraus für unwahrscheinlich halten, dass zwischen Plato und Xenophon in wesentlichen Puncten ein unversöhnlicher Widerspruch stattfinde (II^3 p. 88), das gilt schon von dem letzteren allein, dessen Memorabilien diesen Widerspruch thatsächlich enthalten. Ich habe dies in solcher Ausführlichkeit bewiesen, dass ich ein Recht habe, daran so lange zu erinnern, bis der Beweis entkräftet ist. Mit Invectiven wie es den Einen, mit Ignoriren wie es den Anderen beliebt — um eines beistimmenden Urtheils zu geschweigen — ist in der Wissenschaft nichts gethan.

Diese sittlich politische Tendenz des Sokrates, die auf Grund der 7 Capitel und der ihnen sich anschliessenden Cyropädie als eine unwiderlegliche Thatsache angesehen werden darf, wirft nun ein weiteres Licht auf den Character und die Zeitverhältnisse der ersten Bücher des Staates. Es ist oben dargethan worden, dass die Grundsätze der Sokratik von ihnen wieder aufgenommen sind. Ich setze dieses Thema jetzt weiter fort.

Die höchste Wissenschaft des platonischen Staats ist die practische Politik, die Wissenschaft *ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη — ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* (428 D 429 A). Hier wird mir von Prof. Siebeck a. a. O. vorgeworfen, dass diese „zunächst rein formale Bestimmung jenes Wissens zu einer principiellen Inhaltsbestimmung gemacht und darauf hin die *σοφία* ohne weiteres als staatsmännische Kunst im gewöhnlichen Sinne des Wortes aufgefasst ist." Ich mag meinem verehrten Freunde vielleicht nicht ganz zu folgen verstehen, aber ich will so viel antworten, als mir das Verständniss seines Einwandes gestattet. Die obige Erklärung ist allerdings zunächst formal, indem sie über die Art, wie die inneren und äusseren Verhältnisse des Staates zu ordnen

Digitized by Google

seien, nicht aussagt. Aber mich bedünkt, wenn Plato nicht ganz sinnlos definirt haben soll, dass die Definition wenigstens die eine Inhaltsbestimmung in sich schliesst, dass die Weisheit sich auf die inneren und äusseren Ordnungen des Staatswesens beziehen muss. Das ὁμιλεῖν πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ist Sache der auswärtigen, das ὁμιλεῖν πρὸς αὐτὴν Sache der inneren Politik. Die Wissenschaft aber, welche von diesen handelt, ist die staatsmännische, und so lange griechisch griechisch bleibt, besagt das obige Citat, dass sie allein vor allen anderen Wissenschaften Weisheit genannt werden muss. Wie kann man einen so klaren Wortsinn bemängeln wollen? Vielleicht, wenn man es unter der platonischen Würde hält, dass der Mann der idealistischen Speculation die politische Kunst, deren gänzliche Verkümmerung den Boden eines wunderbar begabten Volkes unterhöhlte, als die einzige wahre Weisheit gepriesen haben soll. Unsere Alterthumswissenschaft hat so viel erzählt von den so nie wieder erlebten Wechselwirkungen, in denen sich Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft zu einem lebensvollen Organismus verbanden — aber dass nur dieses Verhältniss nicht auf den erhabensten ihrer Denker Einfluss gehabt habe, denn darunter könnte die Idee leiden! Plato hat Reisen unternommen um politischer Pläne willen; er hat über Staat und Gesetze umständlicher geschrieben als über irgend einen anderen Gegenstand; er hat die Umständlichkeit mit einer Deutlichkeit verbunden, dass Jeder des hellen Lichtes gewahr wird, welches der sibyllinische Tenor so vieler anderer Dialoge vermissen und die begabtesten Forscher nicht über zweifelhafte Auslegung hinauskommen lässt. Tanta cura atque diligentia certi aliquid satisque explorati an posset erui demum e tot Platonis voluminibus, temporum forte iniuria si erepti nobis essent libri de republica, vehementer dubitandum mihi quidem videtur (Herbart XII p. 70). Hier wird nun die Weisheit in einer so klaren, jedes Missverständniss ausschliessenden Weise als Staatsmannskunst definirt, und diese Kunst ist eine so hohe, dass ihre Helden in der Würdigung der Geschichte mit den Helden des Gedankens in gleicher Linie stehen, dass ich für das Urtheil des Prof. Siebeck nur das Vorurtheil zu Gunsten des Principates

Digitized by Google

der Speculation als Grund namhaft zu machen weiss. Es ist ja schon dafür gesorgt, dass es bei Plato zum Durchbruch und zu unumwundener Anerkennung kommt. Nur warte man bis zum VI. und VII. Buch, wo er verzweifelnd an einer Nation, die über ernste Gedanken mit dem Soccus dahingleitet, Heil und Wahrheit in ein göttliches Jenseits verlegt. Im Anschauen der ewigen Idee findet da der Geist seine selige Bestimmung, und nur gezwungen steigt er zum niederen Schattenland herab. Aber wie bemüht ist er ganze Bücher hindurch gewesen, das Glück des Diesseits und den Glauben an seine Vollendbarkeit zu verkünden. Die Gerechtigkeit und die von ihr mitbegriffenen Tugenden sind keine Ideale, sondern haben ein lebendiges Dasein in der Seele wie im Staat; auf gutem Wege angefangen pflanzt sich das Leben zu immer steigender Vollkommenheit fort (424 A) und wird mit einer Wonne empfunden, die das Glück olympischer Sieger übertrifft (465 D).

Freilich mag mir Prof. Siebeck wieder entgegenhalten, das seien keine Werthurtheile. Nun was sind sie dann? Hätte es ihm gefallen, die Bedeutung des Zugeständnisses zu prüfen, dass der Staat *κατὰ φύσιν* construirt sei, so würde der Riss zwischen Licht und Schatten der ersten und letzten Bücher sofort überbrückt sein, so würden die in beiden gefällten Urtheile sich als wirkliche Werthurtheile begreifen. Wie man die *φύσις* immer definiren mag, sie ist ein immanentes Princip. In den ersten Büchern wird Alles aus ihr hergeleitet. Sie trägt den gesammten Staatsbau und regelt sowohl die Beziehungen seiner Stände als die Verhältnisse der einzelnen Seelen. Die Natur ist zuerst der Inbegriff alles Seienden, für Plato, der sich den menschlichen Angelegenheiten widmete, die Kraft, welche das Leben der Menschheit regulirt. Die Kraft manifestirt sich in den Seelen. In ihrer normalen Functionsweise begründen sie das sittliche Gemeinschaftsleben. Denn wie sie selbst in vollkommener Ordnung sind, so begründen sie als so geordnete Elemente auch die Vollkommenheit ihrer Summa, des Staates. So muss alles glücklich werden, was dieser Natur sich fügt, und es wird alles glücklich, glücklicher als unter dem Festrausch der Olympien. In diesem

Digitized by Google

optimistischen Glauben hatte auch Sokrates gelebt: Mem. IV, 1, 2 *τοὺς γὰρ τοιούτους παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι ..... ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν*, und man sehe a. a. O. dass es die *ἀγαθαὶ φύσεις* sind, wie bei Plato, welche das Füllhorn des Glückes über die Menschheit ausgiessen. Plato hatte noch nicht an dem Werth des Werdens gezweifelt; er unterlegt die Tugenden, das individuelle und nationale Ethos diesem Process und wird im VIII. und IX. Buch der Theoretiker geschichtlicher Genesis. Phychische Ontogenie könnte man die Lehre nennen, auf deren Grund er baut. Er ist Pädagog im grössten Stil, Musterbilder der Sitte und des Staates zu formen, und soweit der Glaube an die Bildsamkeit zum Ideal bei diesem von der Transcendenz des Ideals abliegen muss, um mit Hoffnung wirken zu können, soweit liegt die Metaphysik noch von dem Horizonte dieses Pädagogen. Darum beruft er sich auf die *φύσις*, nicht auf das Metaphysische, darum auf die Seele, nicht auf die Idee, darum lässt er werden und nicht sein. Darum liegt die Unsterblichkeit der Seele jenseits des Angriffspunktes, den Prof. Teichmüller gefunden zu haben glaubt. Die Seele ist eine Kraft der *φύσις* und ewig wie diese. Das Werden stört sie nicht, denn die ganze Natur ist Werden. Die Seele steht wie das ganze Dasein unter der Bestimmung der Ethik und erwartet die Loose der Zukunft nach ihrem Verdienst. Deducirt man aus der Ideenlehre, so mögen alle anderen Dialoge dagegen sprechen — obwohl sie es nicht thun; aber der Staat beruht nicht auf ihr, sondern auf der Trias Natur Seele Gott. Er kritisirt Theologie Poesie und die wissenschaftliche Speculation nur nach dem ethischen Gesichtspunkt. Was der Seele dienlich ist wird beibehalten oder neu hinzugefügt, das Andere umstandslos verworfen. Alles zielt auf die Zweckbestimmung der Seele, die dem Göttlichen verwandt in dem Himmel, dem Ungöttlichen verfallen in eine Hölle eingeht, wie sie grausiger nicht die Phantasie eines Inquisitors vorstellen konnte. Die ethische Zweckvorstellung, die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, erzeugt den Unsterblichkeitsgedanken, ohne den, wie ich mit Harms sage, von einer platonischen Weltansicht nicht mehr geredet werden

Digitized by Google

kann (Die Philosophie in ihrer Geschichte I p. 153). Wir haben es ganz vergessen den Plato historisch zu begreifen, für den die Unsterblichkeit wie die von Grund aus umgestaltete Gottesidee der ethisch-religiöse Lehrtypus war, den die Zeit forderte. Schleiermacher, der unbeschadet seiner sonstigen Grösse gewiss kein historischer Kopf war, hat durch seine naturwidrige Hypothesis über die Entstehung des platonischen Schriftthums diesen Mangel in unheilvoller Weise gepflegt. Ich verstehe darunter nicht, die Dialoge historisch zu begreifen — denn sonst könnte K. Fr. Hermann entscheidende Abhülfe gebracht haben — sondern den Mann selbst, der als ein hehrer Prophet der Menschheit in sich ganz andere Antriebe des Denkens und Wollens erfahren haben muss, als die sich aus der Consequenz und Combination schulmässiger Systeme ergeben. Erst wenn ich den Menschen verstehe, werde ich seine Werke begreifen. Nichts Neues, ich weiss es wohl, ist damit gesagt für eine Zeit, in der solches Verfahren eine selbstverständliche Sache ist; aber neu ist es doch für Plato, bei dem man wähnt der Succession seiner Ideen habhaft zu werden, ohne es seiner selbst geworden zu sein. Darum die irrenden Versuche einer sporadischen Kritik, welche die Dornen des inneren Widerspruches oder Blätter aus dem Kranze des Aristotelismus aufliest, anderwärts chronologische Unmöglichkeiten markirt. Der Mensch Plato hat seine Entwickelungen gehabt, nicht nur sein Kopf. Er hat zu seiner Zeit wie zur Nachwelt gesprochen, nicht zu Schulen. Auf zwei Männer verweist er, einen in der Verbannung — von mir auf Xenophon gedeutet —, einen anderen, der in einer kleinen Stadt wohnt, vielleicht auch noch auf einen dritten wie Theages (496 B), die mit der Philosophie sich würdig beschäftigen. Sonst seien die Philosophen mit Recht im Verruf, mit Unrecht aber um ihrer Willen auch die Philosophie. Warum sagt er denn kein Wort von dem, was er angeblich den Vorsokratikern schuldig gewesen sein soll? Warum wendet er sich ausdrücklich gegen die seiner Tendenz so verwandten Pythagoreer? Hat er nicht selbst hier die Philosophie im Stich gelassen, wenn er die Leuchten, von denen er sein Licht bezogen haben soll,

Digitized by Google

mit keiner Silbe von dem Generalverdict ausschliesst? Hic Megara, könnte man angesichts dieser Stelle sagen, hic salta. Noch im X. Buch (599 C) fragt er den Homer über seinen practischen Werth aus. Hat er Kriege geführt, Staaten gegründet? Ist er Gesetzgeber gewesen wie Solon und Charondas? Hat er die Technik gefördert (*εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἤ τινας ἄλλας πράξεις*) wie Thales und Anacharsis? Hat er eine Regel des Lebens gegeben (*Πυθαγόρειον τρόπον τοῦ βίου*) wie Pythagoras? Nichts von alle dem, und darum ist er unnütz. Er citirt auch da zwei philosophische Namen. Von ihren Philosophemen sagt er nichts, ihr Verdienst soll in ihren practischen Rathschlägen wurzeln. Diese Thatsachen fordern ihre Erklärung, und sie sind erklärt, wenn man den Staat aus der bisherigen Reihenfolge herausnimmt, statt ihn an das Ende zu setzen an den Anfang stellt. Den Anfang bestimmt der sokratische Charakter, und wie der sich gegen die vorsokratische Speculation verhält mag Mem. I, 1, 12 ff. nachgelesen werden. Den Vorsokratikern fehlte ein Kriterium der Wahrheit, welches Sokrates und seinen Jüngern einmal als das wichtigste schien: die Beziehung der Erkenntniss auf den sittlichen Endzweck. Man gehe andrerseits den ganzen Staat durch und frage, ob neben diesem sittlichen Endzweck, der allerdings erst im VI. Buch als Idee des Guten ausdrücklich an die Spitze der ganzen Schöpfung tritt, irgend etwas für sich seiende Geltung habe. Alles Positive und Negative gehorcht dieser Idee, welche die teleologia rationis humanae in sich schliesst. „Die grösste Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, wie er seine Stellung in der Schöpfung gehörig ausfülle und recht verstehe, was man sein muss um ein Mensch zu sein.“ Diese Worte Kant's (XI p. 239) könnte man als Motto vor den Staat setzen, und diese Uebereinstimmung mit der Weisheit letztem Schluss im Kantischen Geist wird dazu dienen, der Sokratik zwischen einer dürftigen Moral und einer abstracten Begriffsphilosophie die Stellung zu geben, die in der That durch das Ziel, dem sie zustrebt, über beiden steht. Die Idee des Menschen und seiner höchsten Bestimmung war das vollklingende Thema, dessen tausendfältiger durch die Geschichte gehender Widerhall

Digitized by Google

kein Ohr getroffen ohne zugleich das Herz zu berühren, und bald die Ahnung bald die Erkenntniss erweckte, dass in diesen Männern eine über die reine Wissenschaft hinausgehende Weisheit und Wahrheit sich offenbart hat. Die Verehrung und Weihe, die sich an ihren Namen hängt, ganz etwas anderes als das Staunen über den Princeps der Wissenschaft, den Stagiriten, kann sich nicht aus subjectiven oder hypostasirten Begriffen herschreiben.

Schleiermacher (Platon I, 1, p. 32) zählte den Staat zu den drei Werken, die allein eine objectiv wissenschaftliche Darstellung enthalten. Ich habe durch die vorangehenden Bemerkungen die bestrittene oder überhaupt gar nicht beachtete Definition der *σοφία* als der Wissenschaft der inneren und äusseren Politik in ihrer vollen objectiven Bedeutung klar zu stellen gesucht. Da Plato die höchste und zugleich alle anderen in sich schliessende Tugend in der bestimmten Gliederung der Berufsklassen sieht, so ist die Erhaltung dieses Verhältnisses die Aufgabe der inneren Politik. Da er ferner in den ersten Büchern einen Soldatenstand bildet mit der Bestimmung, dieses so gegliederte Gemeinwesen nach aussen zu schützen, so ist damit das andere Element, die äussere Politik, gegeben. Da endlich die Tugend nach ihm wie nach Sokrates auf einem Wissen beruht, so besteht das höchste Wissen in der Kunst, den mit der höchsten Tugend ausgestatteten Staat in dieser Qualität nach innen und aussen zu wahren.

Allerdings wirft mir Prof. Siebeck wieder ein, ich habe in der Besprechung der ersten Bücher die „deutlichen Hinweisungen auf die zu Grunde liegende tiefere speculative Theorie sämmtlich übersehen". Verstehe ich ihn recht, so ist ihm die Weisheit als politische Wissenschaft nicht tief genug. Er macht glücklicherweise einige Stellen namhaft, an denen sich das Recht seines Einwandes prüfen lässt.

1) „Die Bestimmung des *φιλόσοφος* in seinem Verhältniss zur *σύνεσις* und *ἄγνοια* (376 B)." Es überrascht, dass im Wissen und Nichtwissen eine derartige Hindeutung liegen soll. Man möchte glauben, das sei das primitivste was sich denken lässt. Nun findet sich thatsächlich in dieser Unterscheidung

Digitized by Google

ein philosophisches Element, nämlich die sokratische Ansicht, nach der Tugend und Laster auf Wissen und Nichtwissen beruhen. Diese Unterscheidung geht auch durch die ersten Bücher (443 E, 444 B *ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν*), ist aber von mir nicht übersehen noch abgeleugnet, vielmehr als ein Zeichen platonischer und sokratischer Congruenz behauptet worden. Ich will dazu noch einmal sagen, dass die *ἄγνοια* und *σύνεσις* an jener Stelle in dem Hunde statuirt werden, was sich nicht gut mit „tieferen speculativen Theorien" vereinbaren lässt, und dass der Hund wiederum auch ein Zeuge der Sokratik ist (Mem. IV, 1, 3), welche nach ihrer Naturtheorie schon an den Thieren die Nothwendigkeit der Erziehung beweisen wollte. Wenn der Wächtertypus seine Analogie in einem Hunde finden soll, so wird die Wächterphilosophie aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht in erhebliche Tiefen hinabgestiegen sein.

2) „die Bezeichnung der rein empirischen Erörterungen durch *ὡς ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες καὶ σχολὴν ἄγοντες* 376 D". Ein anderer würde darin eher ein Hineinspielen der dichterischen Phantasie sehen und nicht wissen, was aus diesen Worten auf rein empirischen Character zu schliessen sein soll; ein Anderer wieder vielleicht bemerken, dass der Kritiker ja damit das rein Empirische zugestehe. Ich will dagegen offen bekennen, dass mir dieser Einwand so verzweifelt nichtssagend erscheint, dass ich darüber mit einem ernsten Denker, wie Prof. Siebeck ist, kein Wort weiter verhandeln möchte.

3) „Die Stellen 379 C, 380 D u. a."

In der ersten steht der Satz, dass Gott nicht Urheber des Bösen sein kann, in der anderen, dass er nicht in verschiedenen Gestalten zu denken sei. Leider sind die übrigen beweiskräftigen Citate für die tiefere speculative Theorie nur mit einem et cetera angedeutet. Ich glaube den Staat so gründlich zu kennen wie irgend ein Anderer, und bis es Prof. Siebeck gefällt, das et cetera durch deutliche Angaben zu ersetzen, erkläre ich seine Behauptung für einen Irrthum. Was nun jene beiden Stellen betrifft, so ist die von ihnen geforderte Läuterung der Gottesidee gewiss ein Zeugniss

Digitized by Google

tiefer Auffassung und als solche auch von mir anerkannt (Plat. Staat p. 10), aber ich habe ebendaselbst p. 377 gezeigt, dass diese Tiefe direct aus der Sokratik stammt. Plato sah in der gereinigten Theologie die nothwendige Vorbedingung einer reinen Ethik. Die olympischen Götter leisteten der privaten und öffentlichen Moral keinen Vorschub; darum reformirte er den Göttermythus so, dass man überall den Zug zum Monotheismus durchzumerken glaubt, obwohl er es nicht ganz Wort haben will. Man darf vermuthen, dass er die Volksmeinung schonen wollte, vielleicht aber auch, dass er seine Ideen noch nicht zum Abschluss gebracht hatte. Wo dies geschehen war, im VI. Buch, tritt die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* als Symbol des Monotheismus an die Spitze, und da insgemein diese Idee als Gott gedeutet wird, so gestatte ich mir die Hypothese, dass er mit dieser metaphysischen Form nur seinen gründlichen Widerspruch gegen den Herrscher des Olymps zugleich verrathen und verhüllt haben mag. Denn es war gefährlich zu damaliger Zeit in der Götterlehre zu neuern; die *καινὰ δαιμόνια* waren schon einmal zu einem peinlichen Anklageartikel geworden.

Will also Prof. Siebeck in der Herausarbeitung des Monotheismus die tiefe Speculation erkennen, so darf er mir nicht vorwerfen, ich habe das übersehen. Um unsere Differenz deutlich zu machen, sei eine Analogie erlaubt. In der Zeit, wo der Monotheismus zum geschichtlichen Durchbruch kam, entstanden auch die Klöster, welche die höchste Erkenntniss über die Dinge des Jenseits mit den schlichtesten Ansprüchen des Geistes und entsagender Lebensgestaltung in Einklang zu bringen suchten. Eine Epoche des mittelalterlichen Denkens hat sich an Plato genährt, bis an die Schwelle dieses Jahrhunderts haben seine drei Stände die Herrschaft behauptet. Und nun wolle man die ascetische Zucht und die Pflicht der Resignation in den platonischen Wächtern in das Auge fassen, um auch da seine Gedanken als Vorläufer der Cönobien ohne Weib und Habe zu erkennen. Diese Wächter, mit ihrem Minimum von reiner Gotteserkenntniss, sind so mit der Last aufopfernder Arbeit für das Gemeinwohl betraut, dass sie in dieser Praxis genug zu thun haben; sie kennen

Digitized by Google

den Luxus des Gedankens nicht. Aber nun gehe man zum VII. Buch, wo der Durst des Geistes in einem gänzlich umgewandelten Erziehungsplan seine Rechnung findet. Die Wächter sind mit göttlichen Dingen beschäftigt und kehren von da in den irdischen Dienst zurück. Sie erinnern an die frommen Mönche, die zwischen stiller Erbauung, Sorge für die Mitmenschen und Fruchtbarmachung von Einöden wechselten. Ich wollte mit diesem Vergleich nur sagen, dass man sehr tief über himmlische Dinge denken, im Uebrigen aber die Arbeit auf den bescheidensten Theil geistiger Ausbildung reduciren kann. Dieses Verhältniss liegt in den ersten Büchern des Staates vor und ist sowohl in ihren einzelnen Ausführungen wie in den Schlussdefinitionen zu erkennen. Genügt das aber meinem Kritiker nicht, so wird ihn vielleicht Plato's eigene Kritik der ersten Bücher überzeugen. Er erklärt nämlich selbst im VII. Buch, dass er in jenen nur Tugenden gebildet habe, die *ἐγγὺς τῶν τοῦ σώματος* (518 D) seien, und spricht der dortigen Erziehungstheorie die Wissenschaft ab: *μουσικὴ . . . . ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδοῦσα, καὶ κατὰ ῥυθμὸν εὐρυθμίαν* (522 A).

Endlich habe ich für die in ihrem getreuesten Wortsinn zu fassende Erklärung der *σοφία* als der Wissenschaft der practischen Politik noch Eines geltend zu machen, was hoffentlich einen Jeden überzeugen wird. Der Staat enthält die platonische Ethik. Was besagt diese Ethik? Dass die private Tugend auf einem bestimmten Verhältniss der Seelenkräfte, die politische Tugend auf einem bestimmten Verhältniss der Stände beruht. Diese Tugend ist in ihren beiden Formen realisirbar, nicht etwa eine Idealität. Plato begann mit der optimistischen Ansicht, dass sich die menschliche Natur durch eine naturgemässe Erziehung zur Sittlichkeit vollenden lasse. So bildet er ein Seelenreich, in dem das Ethos wirklich geworden ist. Wer wollte es nun unglaublich finden, wenn er in die Erhaltung und Leitung desselben die höchste Weisheit setzt? Wenn die Tugend in dem persönlichen Dasein des Menschen Wahrheit geworden ist, was bleibt dann der Erkenntniss noch übrig, als das Gute, das

Digitized by Google

nicht mehr zu suchen ist, weil es jede Seele in sich trägt, in der Abfolge der Generationen immer neu heranzubilden und zu erhalten?

Erhebt nun etwa die Abzweckung auf das Sittliche die platonische Weisheit über die Bedeutung der practischen Politik? In keiner Weise. In den ersten Büchern wird die Herstellung eines glücklichen Staatslebens abhängig gemacht von einer normalen Erziehung und der Innehaltung der natürlichen Grenzen, die dem Menschen durch das Maass seiner Fähigkeiten gezogen sind. In Athen entsprach die Erziehung und der Stoff, mit dem erzogen wurde, der Göttermythus, den Bedürfnissen eines sittlichen Gemeinwesens nicht, und ebensowenig war der Grundsatz beachtet, dass für jeden und also auch für den staatsmännischen und militairischen Beruf bestimmte Naturgaben nothwendig seien. Wir setzen diese Dinge voraus. Was für uns die selbstverständliche Basis eines vernünftigen Gemeinlebens ist, wollte Plato erst in der Theorie begründen. Er gab die Normen an, nach denen es begründet werden sollte. Sie sind so wenig utopistisch, dass der Lauf der staatlichen Entwickelungen sich seinem Seherblick gefügt zu haben scheint. Man ersieht daraus, dass die platonische φύσις in dieser Anticipation sich als eine wirkliche Naturkraft bewährt, wenn anders das Princip, welches der Geschichte der Menschheit zu Grunde liegt, dem Naturbegriff subsumirt werden darf.

So muss es bei der sinngetreuen Auslegung der platonischen Weisheitsdefinition als practischer Politik verbleiben. Was sie ausdrücklich besagt, wird durch den inneren Werth der bezüglichen Theorie, durch den sokratischen Vorgang, durch die Zeitverhältnisse und endlich durch den ganzen Inhalt der ersten Bücher bestätigt. Denn Plato hat diese Definition in weiser Philosophie erst am Schluss nach vollständiger Uebersicht des von ihr zu umfassenden Materials folgen lassen. Ich will mit der Aufzählung der einzelnen Momente keine Zeit verlieren. Ein Abriss des Inhalts ist oben gegeben und das Nähere muss aus dem Werke selbst geschöpft werden. Nur einiger Stellen sei hier noch gedacht.

Digitized by Google

395 C *τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέρει.* 387 B *οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.* 386 B *αἱρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον.* Das Pathos für die Freiheit und die ausschliessliche Beschränkung der Wächter auf den Dienst der Freiheit (*μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν*) klingt wie eine frische Rückerinnerung an die spartanische Occupation. Im IV. Buch wird die Weibergemeinschaft wie ein ballon d'essai hineingeworfen; im V. Buch dieselbe ausführlich und zwar so behandelt, dass die bedeutendsten Forscher darin eine Beziehung zu den Ekklesiazusen erkannt haben. Im III. Abschnitt meines Plat. Staates sind Ihre Einwürfe dagegen beleuchtet, und ich glaube, dass meine Gegengründe Gehör verdienen. Bei dem Gewicht, das man den Aeusserungen eines F. A. Wolf, der sich auch für diese Beziehung entschieden, beizulegen pflegt, ist der Regress auf einen grossen Namen in einer so wichtigen Frage gewiss gestattet. Ich möchte Sie desshalb bitten, ihr mit Berücksichtigung meiner Einwände noch einmal näher zu treten. Die Ekklesiazusen datiren um 391. Bei der successiven Entstehung des Staates, zu der eine Prüfung des Inhalts der einzelnen Bücher unausweichlich führen muss — um der gellianischen Notiz nicht weiter zu gedenken — würde sich für das III. Buch ein Datum ergeben, welches in seinem emphatischen Freiheitsaccent an die unvernarbte Wunde erinnert, welche der spartanische Einzug in hochsinnigen Gemüthern zurückgelassen hatte. Oder ich will nicht sagen, dass der Freiheitsaccent einen chronologischen Anhalt gebe — aber er kann wie eine Bekräftigung der Annahme erscheinen, dass der schon durch seinen sokratischen Tenor an den Anfang platonischen Schriftthums gestellte Staat mit der Entstehung der ersten Bücher wenigstens in das erste Decennium des 4. Jahrhunderts hineinreiche. Indess liegt die Conformität der Zeit mit den platonischen Forderungen keineswegs in der Freiheit allein, sondern in dem zu ihrer Sicherung aufgewendeten Apparat. Es wird immer ein denkwürdiges Factum bleiben, dass ein Geist wie Plato die Aufgabe in Angriff

Digitized by Google

nahm, einen Soldatenstand zu bilden, dass er die regierende Klasse nur durch eine Auslese aus diesem gewinnen wollte. Der Zweck der Vertheidigung muss ihm wohl durch die politischen Verhältnisse der Nation nahe gelegt worden sein. Die oben citirte Stelle, dass die Wächter von allem anderen Thun entbunden nur Werkzeuge der Freiheit sein und nichts anders treiben sollten, als was zu diesem Ziele führt, dass selbst die Vorstellungen über den Hades aus diesem Grunde umgebildet wurden, damit sie furchtlos den Tod der Niederlage und Knechtschaft vorzögen — ich weiss nicht, ob es allzu grosse Willkür ist, bei ihnen des schmerzlichen Ausganges des peloponnesischen Krieges zu gedenken. An sich würden mir diese Aeusserungen nichts bedeuten; als nicht unverträglich mit meiner Datirung der ersten Bücher dürfen sie wenigstens in dem Falle angesehen werden, dass ein positives Zeugniss für dieselbe ihnen aberkannt wird.

Ist nun die practische Politik die einzige Weisheit, so lässt sich weiter fragen, wie es mit den anderen Bestandtheilen platonischer Wissenschaftsbestimmung in den ersten Büchern des Staats stehen mag. Man pflegt gewisse Unterscheidungen, wie die zwischen ἐπιστήμη und δόξα, bei Plato als selbstverständlich anzusehen. Im Staate wenigstens sollte sie wohl ein für alle Male als gesichert gelten können. Es ist aber nicht so; denn in den ersten Büchern herrscht nur der sokratische Gegensatz zwischen Wissen und Nichtwissen (vergl. Plat. Staat p. 373 § XX.). Die δόξα wird vielmehr erst in den Schlusscapiteln des V. Buches eingeführt und mit aller Ausführlichkeit, die einer neu gefundenen Thatsache gewidmet zu werden pflegt, bewiesen. Es ist auch ersichtlich, warum in den ersten Büchern dieser erkenntnisstheoretische Unterschied nicht gemacht werden konnte; denn sie beruhen auf dem allgemeinen Process des Werdens. Erst am Schluss des V. Buches wird die Theilung in Seiendes und nur relativ Seiendes vorgenommen, mit denen dann sofort das Wissen und Meinen als geistige Kategorien in Correspondenz treten.

Ich will auf die significanten Stellen der ersten Bücher hinweisen. Die Wächter gebrauchen nichts anderes als die

Digitized by Google

δόξα. 429 B τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, C τὴν τῆς δόξης ..... περὶ τῶν δεινῶν, 430 A ἵνα δεισοιτοὶς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο, B σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς ..... τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν. Aus den Soldaten werden diejenigen ausgewählt, welche die beste Gewähr geben, nur für das dem Staate Heilsame zu wirken (412 B). Dies geschieht durch eine dreifache Probe: φαίνεται δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἀκουσίως ..... τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ εἶναι (413 A) ..... ἀληθοῦς δόξης στερίσκεσθαι. Er ist also beflissen, eine bestimmte δόξα festzuhalten, und eine ἀληθὴς δόξα ist alles was er von den Regenten verlangt. Genug eine Unterscheidung von ἐπιστήμη und δόξα existirt in den ersten Büchern nicht; der Jünger der Sokratik hatte noch keine Metaphysik. Im V. Buch wird entsprechend den neugefundenen metaphysischen Kategorien des absoluten und relativen Seins der Geist in die Functionen der γνώμη und δόξα zerlegt und die letztere als ein Träumen des Geistes bezeichnet (476 C). Wo sollte denn auch in der Trichotomie der ersten Bücher die δόξα einen Platz haben, die doch auch eine δύναμις sein soll (V 477 E δόξαν εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν;)? Sie kennen eben nur ein λογιστικόν. Erst der Uebergang von der empirischen Psychologie zur Metaphysik und ihren neuen Gliederungen des Seins führte die Abzweigung der δόξα mit sich. Ich kann Niemanden über eine genaue Prüfung der drei letzten Capitel des V. Buches hinwegheben; jeder mag sich bei unbefangener Lectüre überzeugen, dass da nicht etwa eine alte Lehre resumirt, sondern eine neue mit grösster Umständlichkeit und vielen Wiederholungen vorgetragen wird. Erst in ihnen geht Plato über die sokratische Erkenntnisstheorie hinaus. In den ersten Büchern giebt es nur die Unterscheidung zwischen ἐπιστήμη und ἀμαθία sammt deren psychischen Correlaten ἀρετή und κακία, in dem V. dagegen die Unterscheidung von ἐπιστήμη, ἀγνωσία und δόξα sammt ihren metaphysischen Correlaten εἰλικρινὲς ὄν, πάντως μὴ ὄν und dem ἀμφοτέρων μεμιγμένον τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι (478 E). Wenn erst das V. Buch am Schluss die ἐπιστήμη und die δόξα scheidet und in ihrer

Digitized by Google

Scheidung begründet, so darf nach allem, was bis jetzt über Plato gelehrt ist, angenommen werden, dass von einer Erkenntnisstheorie in den ersten Büchern nicht die Rede ist. Es ist auch nicht die Rede davon. Hierfür mag noch die eine Definition im II. Buche zeugen: *τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν* 376 B, und der Hund, der *σύνεσις* und *ἄγνοια* hat, ist philosophisch (*ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος* 376 B). In dem V. Buch dagegen gilt der *φιλομαθής* als ähnlich dem Philosophen, aber nicht als Philosoph (475 E). Wer ist nun Philosoph? *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον* (480 A). So sieht man ihn Bestimmungen von einer kaum glaublichen Primitivität erst im V. Buch mit einer solchen vertauschen, die einigermaassen den Vorstellungen von platonischer Idealität gerecht wird. Noch weiter vorgerückt erscheint er in der Definition des VII. Buches 521 C: *ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.* Es ist inzwischen Nacht auf der Erde geworden. Die Ideale, einst auf ihr in vollkommenen Seelen und Staaten verwirklicht, haben sich in ein fernes Lichtreich zurückgezogen. Zu ihm hinauf strebt die wahre Philosophie. Man sollte meinen, dass verschiedenen Definitionen ein verschiedener Inhalt zu Grunde liegen muss, dass die Thatsache einer dreifachen Erklärung der Philosophie, die zuerst am Hunde, zuletzt mystisch oder theosophisch explicirt wird, irgend Einen auf die erst werdende Gedankenfolge im Staat hätte führen können. Es ist nicht nur nicht geschehen, sondern auch nachdem sie bis in das Einzelnste nachgewiesen war, hat man nur Schweigen oder abfällige Kritik zu üben gewusst.

In den ersten Büchern bildet Plato die Seele und glaubt sie auf dem Wege der Natur zu einem vollkommenen Sein bilden zu können. Die ethische Wahrheit wird psychologisch begriffen, und in dem psychologischen Begreifen erkennt er selber sein reformatorisches Verdienst. Das an der Spitze stehende Wort, dass Niemand vor ihm weder in der Poesie noch in Prosa gezeigt habe, was die Gerechtigkeit psychologisch sei (366 E), bekundet das Bewusstsein von seiner neu ergriffenen wissenschaftlichen Stellung. So wird denn wohl

Digitized by Google

die psychologische Ethik als eine bestimmte und wie ich glaube als die erste Phase des platonischen Denkens bezeichnet werden müssen. Denn der Inhalt der ersten Bücher mit seiner durchweg practischen Abzweckung und seinen sokratischen Grundlagen zeugt auf das entschiedenste dafür, ganz abgesehen von der unsteten und keineswegs durchgearbeiteten Gedankenfolge, die unmöglich von einem gereiften Dialectiker stammen kann. Und wenn man in Plato einen Denker ersten Ranges verehrt, so ist auch wahrscheinlich die von ihm zwar genialisch angewandte aber an sich gänzlich unzureichende psychologische Methode als ein Anfangsversuch zu betrachten, wofür auch der ganze jugendliche Idealismus spricht. Liegt alles Hohe und Schöne in der menschlichen Seele oder kann es auf naturgemässem Wege ihr eingebildet werden, so liegt es eben in ihr und nicht ausserhalb. Es giebt dann keine Metaphysik, und folgerecht fehlen die transcendenten Ideen, weil es in der Seele verwirklichte Ideen giebt. Die Ideen gelten bekanntlich als *παραδείγματα* der Dinge, diese selbst als deren *μιμήματα*. Mit dieser Ansicht der anderen Dialoge vergleiche man II 382 B *τοῦτο ὡς ἀληθῶς καλοῖτο, ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἡ τοῦ ἐψευσμένου· ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστι παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον.* III 409 B *ἅτε οὐκ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ ...* C *πρὸς τὰ ἐν αὐτῷ παραδείγματα ἀπεσκοπῶν.* Hier sieht man die Nomenclatur zur Evidenz bezeugen, dass die ethischen Urbilder der Seele selbst innewohnen. Diese Urbilder, die ethischen Ideen, kommen erst im Fluss des Werdens zu ihrer Gestaltung und Wahrheit. Daraus ist die Entfernung dieser Lehre von der Metaphysik, die erst mit den Schlusscapiteln des V. Buches beginnt, zu ermessen.

Wir Neueren sind mit diesem Standpunct vertraut. „Jedes Dasein trägt sich selber; und im lebendigen Dasein ist dieses Sich-selbst-Erhalten und das Bewusstsein davon Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfasst nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da

Digitized by Google

es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt" (Fichte VI, p. 356). Dass Plato ihn auch einmal vertreten hat, ist Dank der geringen Notiz, die vom Staate genommen zu werden pflegt, unbeachtet geblieben. Fichte hielt diese Ansicht von der Immanenz der Idee für die wahre. Plato war, wenn er Recht hat, von einer richtigen Erkenntniss zur Theorie des Scheines übergegangen. Darüber im folgenden Abschnitt.

Zum Schlusse mögen mir noch einige Bemerkungen über das Verhältniss des Platonismus der ersten Bücher zur Sokratik gestattet sein. In den Memorabilien wird berichtet, dass Sokrates in der Erziehung der besonders beanlagten Naturen das Heil der Staaten sah (IV, 1, 2). Als die von ihm besprochenen Tugenden werden namhaft gemacht *ἀνδρεία, σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη* (III, 9). Schleiermacher (Platon III, 1 p. 16) hat es auffallend gefunden, dass im Staat „die vier Cardinaltugenden als den Begriff des Guten erschöpfend dargestellt werden, ohne irgend einen Beweis und ohne dass ein solcher schon früher in irgend einer anderen Schrift wäre mitgetheilt worden." Ganz richtig, nicht in einem anderen Dialog, aber in einem der 7 Capitel der Memorabilien, die den ersten Büchern des Staats ihre Themata boten, sind sie mitgetheilt: und wie in den Memorabilien so auch im Staat ohne Beweis. Die Uebereinstimmung beider ist so wunderbar, dass man auf die Vermuthung kommen muss, die ursprüngliche xenophontische Schutzschrift habe Plato vorgelegen und zu seinem Staate Veranlassung gegeben. Ich muss da auf die Ausführungen meines Buches verweisen (p. 361 ff.) Wenn aus den Worten *δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετήν* (Mem. III, 9, 5 ..... ebenso Resp. 445 B *δικαιοσύνην καὶ ἀρετὴν κτήσεται* und 608 B *ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς*) etwas zu schliessen ist, hat auch die Gerechtigkeit dem Sokrates als die höchste gegolten. Alle Tugenden sind aber wiederum von einem Wissen abhängig, sonach müsste wohl die *σοφία* die höchste sein. Beide Standpuncte lassen sich vereinen, wenn man sagt, die *σοφία* sei die Vorbedingung für alle Tugenden gewesen, unter denen die

Digitized by Google

δικαιοσύνη den ersten Rang behauptet. Indess mag das unentschieden bleiben. Die Abhängigkeit der drei Tugenden von der *σοφία* wird durch Xenophon unzweifelhaft bestätigt (III, 9, 6). So stellt auch der Staat, der vorher die *σοφία* der *δικαιοσύνη* untergeordnet hatte, zuletzt die *σοφία* an den ersten Platz (IV 443 E *σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην*), offenbar um seine ganz abweichende psychologische Construction, nach der die Gerechtigkeit das Cardinalprincip der Seele ist, mit der Sokratik in Congruenz zu bringen. Plato ging darauf aus die Seele zu bilden; die gebildete Seele producirte die Tugend aus sich in spontaner Kraft. Daher hat das Wissen nur secundäre Bedeutung — oder wie er selbst im VII. Buche zugesteht gar keine (522 A *οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα*). Sokrates ging darauf aus Normen für die Handlungsweise zu bestimmen, daher dominirte die Erkenntniss. Plato gab nun zuerst folgerecht der *δικαιοσύνη* als dem innern Princip, das *λογιστικόν*, *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* in Ordnung hält, den Primat: dann aber ging er, um die Fühlung mit der Sokratik wiederherzustellen, zu der *σοφία* als der leitenden Function über. Seine Psychologie trieb ihn zu dem ersten Standpunct, die treue Jüngerschaft zu dem zweiten. So wenig war er noch sich seiner Sache klar, bei aller übersprudelnden Genialität, so sehr liegt er hier noch in den Fesseln sokratischer Ueberlieferung.

Dass die *σοφία* eine begriffliche Erkenntniss sei, davon melden die 7 Capitel nichts; vielmehr hat sie in ihnen die Bedeutung einer practischen Aufklärung, wie sie dem Lehrer auf Markt und Strassen zustand. Indess könnte Xenophon das logische Element der sokratischen Unterweisung vernachlässigt, oder es könnte ein Unterschied in dieser selbst, je nachdem sie an das Volk oder an begabte Jünger gerichtet war, bestanden haben. Jedenfalls stimmen die ersten Bücher des Staates mit der xenophontischen Nachricht zusammen. Wir haben nun noch eine werthvolle sokratische Auseinandersetzung über die Tapferkeit: Mem. III, 9, 1 *ἐρωτώμενος ἡ ἀνδρεία πότερον εἴη διδακτὸν ἢ φυσικόν, Οἶμαι, ἔφη, ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φέεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι.*

Digitized by Google

..... *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αἴξεσθαι.* Also ausser der *φύσις* kommen *μάθησις* und *μελέτη* in Anschlag, d. h. Unterricht und Uebung. Man vergleiche dazu Mem. III, 9, 14 *τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω* und die Vertheidigung des Xenophon gegen den Einwand, *ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γίγνοιτο ..... οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν μάθησίς ἐστιν ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο.* Darauf wird erwiedert: *ὁρῶ γὰρ ὥσπερ τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοὺς μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους ποιεῖν, οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τοὺς μὴ τὴν ψυχὴν ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους* (I, 2, 19). Also die Uebung ist ebenso nöthig. Dadurch verliert die Sokratik den bei ihrer inmitten des Lebens verweilenden Weisheit kaum denkbaren theoretischen Zug, die Abhängigkeit der Tugend von der Erkenntniss allein. *Μανθάνειν* und *μελετᾶν* heisst lernen und üben, und unsere Anschauung lebt in der natürlichen Gewissheit, dass alles, insbesondere das Gute gelernt und geübt werden will. Den Athenern war das unbekannt geblieben. Der Göttermythus konnte das Gute nicht lehren, aber schlechte Neigungen an den olympischen Vorbildern rechtfertigen, und ihrem politischen Leben schien jedes Bewusstsein davon zu fehlen, dass man nicht aus dem Stegreif Staatsmann Feldherr und Richter werden kann. Dazu sollten nach Sokrates *φύσις*, *μάθησις* und *μελέτη* nothwendig sein, und Plato schärfte die Forderungen der *φύσις* und *μελέτη* so, dass gerade von dem berufensten Element der Sokratik, dem Wissen, in den ersten Büchern verschwindend wenig die Rede ist. Er bildete die Seele durch Zucht, nicht durch begriffliche Untersuchung, mit der er wohl nichts in der Welt erreicht hätte.

So einfach jene Forderungen der *φύσις*, *μάθησις* und *μελέτη* scheinen, so vorsokratisch primitiv, sie enthalten eine Regel, die zur Reform der Religion und des Staatswesens führen musste. Die Ankläger des Sokrates richteten sich auch gegen diesen revolutionären Zug, der sich gegen die Thorheit erhob, die Staatsmannschaft vom Loose abhängig zu machen (*τοὺς τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι* I, 2, 9), statt von jenen drei Erfordernissen. Xenophon stellt an dieser Stelle seinen Widerspruch gegen die bestehende

Digitized by Google

Staatsform nicht in Abrede (*ἑτερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων*), nur seine Aufreizung zur Gewaltsamkeit (*τοὺς φρόνησιν ἀσκοῦντας ἥκιστα γίγνεσθαι βιαίους*). Und was die Religion anbetrifft, so belehren drei bedeutsame Aeusserungen des Xenophon über seinen gründlichen Gegensatz zum Volksglauben. Mem. I, 3, 2 *ἠξίου δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά ἐστιν* ..... I, 1, 19 *πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι τά τε λεγόμενα καὶ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πάντων.* I, 3, 4 *εἰ δέ τι δόξειεν αὐτῷ σημαίνεσθαι παρὰ τῶν θεῶν, ἧττον ἂν ἐπείσθη παρὰ τὰ σημαινόμενα ποιῆσαι ἢ εἴ τις αὐτὸν ἔπεισθεν ὁδοῦ λαβεῖν ἡγεμόνα τυφλὸν καὶ μὴ εἰδότα τὴν ὁδὸν ἀντὶ βλέποντος καὶ εἰδότος.* D. h. er glaubte an eine das Gute wirkende und truglose Gottheit — genau dieselben Prädicate, die Plato in seinen zwei theologischen Typen 380 C und 383 A oder 382 E zusammengefasst hatte. Ja hinsichtlich der Allwissenheit und Allgegenwart der Gottheit, die in der zweiten Stelle behauptet werden, enthalten die Memorabilien sogar noch mehr als der Staat. Schleiermacher hat endlich eine schöne Erklärung gegeben, warum Plato den Cultus vom delphischen Apoll geordnet wissen wollte. Es liegt aber noch um vieles näher, an den sokratischen Vorgang auch hier zu erinnern (Mem. I, 3, 1 und I, 1, 7). Es ist kein wichtiger Satz in den 7 Capiteln, der nicht im platonischen Staat wiederkehrte.

Die ersten Bücher führen also die sokratischen Grundsätze zu einem nach Religion und Verfassung reformirten Staate des weiteren aus. Ich denke, das ist wichtig genug, und wenn Plato da durchgängig practisch verfährt, kann es ihm nur zum Ruhme gereichen. Mit tieferen speculativen Theorien ist kaum einem Staate zu helfen. Es ist ja selbstverständlich, dass bei einem solchen Geiste die Wissenschaft nicht zu kurz kommen wird. Hier begründete er die Psychologie, eine Wissenschaft, die überall nützliche Dienste leistet, wo man auf dem Boden der Wirklichkeit bleiben will Die ersten Bücher sind die psychologisch fundamentirte Sokratik. Sokratik aber und Psychologie nebst dem völligen Mangel an

Digitized by Google

Erkenntnisstheorie weisen auf platonische Anfänge hin, und warum soll man nicht auch sagen der Idealismus, der die menschliche Natur nicht nur in begnadeten Exemplaren, sondern auch im Ganzen eines Staatslebens die volle Wirklichkeit der Idee in sich aufzunehmen für fähig hält. Der Mann, der im VII. Buch die Erde eine Höhle, die Dinge Schatten nannte, musste in schmerzlichen Enttäuschungen erfahren haben, dass die Idee von dieser Welt nicht ist. Die Vermählung der Psyche mit der Idee zur vollen Harmonie der Seelen in sich und unter einander war ein Jugendtraum, auch hier aber nicht des pythagoreisirenden (Schleiermacher Platon III, 1 p. 21), sondern des sokratisirenden Plato, der in dem *ὁμόνοιαν ἐμποιεῖν* (Mem. IV, 6, 14) den Preis der Staatskunst sah. Sokrates hat das Problem der Pädagogik in die abendländische Welt geworfen, und wie es den Pädagogen meist ergangen ist, hat auch er der Macht der Erziehung das grösste zugetraut. Das denkwürdigste Zeugniss dieser Illusion ist der platonische Staat. Die Ueberzeugung Plato's, dass die Seele das Realprincip der Geschichte sei — das VIII. und IX. Buch mit der Ableitung der Staatsformen aus psychischen Verhältnissen bekunden das deutlich — konnte für eine Zeit den Glauben unterhalten, dass die Geschichte sich sittlich gestalten lasse, wenn es nur ein Organ gab, die Seele sittlich zu bilden. Das Organ war die neue Erziehung, an welche die höchsten Erwartungen geknüpft wurden. Seien es die trüben Erfahrungen in seiner Vaterstadt, die kein Ohr für die neuen Rathschläge hatte, oder sein sicilisches Missgeschick oder die dazu gekommene Metaphysik oder das Zusammenwirken dieser Umstände, genug die Utopie trat in den Hintergrund und die Ideale zogen sich in ihre transcendente Heimat zurück. Nicht nur durch eine neue Systematik, sondern auch durch formelle Erklärungen hat er im VII. Buch die Constructionen der ersten Bücher verleugnet.

Wollte man nun noch einmal die Beziehungen des V. Buches zu den Ekklesiazusen beleuchten, so würde das Zusammenstimmen der Chronologie mit meiner Ueberzeugung von der frühen Entstehung der ersten Bücher dieser einen neuen Anhalt geben. Die Wächter, die allein der Freiheit

Digitized by Google

dienen sollen, der militairische Character des ganzen Staatswesens, der stellenweise fast ingrimmig kriegerische Zug, den Plato's Worte athmen, erinnern so wie so leicht an die grosse politische Krisis und ihren für Athen so unglücklichen Abschluss.

Wichtiger aber als alles dieses ist die Composition der ersten Bücher. Man betrachtet sie mit dem günstigen Vorurtheil, das die künstlerische Architectonik anderer Dialoge begründet hat, und ist desshalb unvermögend, ihre thatsächliche Unfertigkeit inmitten wahrhaft geistvoller Gedanken wahrzunehmen. Plato bewegt sich in diesen Büchern auf einem schwankenden Boden, voll von Rissen und Unebenheiten aller Art; man sieht es ihm an, dass er sich eben ansiedelt, noch unkundig des Weges zu seinem wahren Ziel. Die Worte *οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅτῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ ταύτῃ ἰτέον* 394 D haben eine buchstäbliche Wahrheit. Aber der Genius steht mit der Natur im ewigen Bunde, und so fügt sich scheinbar der ganze Inhalt einer harmonischen Form. Ich habe schon in meiner letzten Arbeit diesen Schein zerstört und will jetzt nicht noch einmal an diese Aufgabe herantreten. Indess einladen möchte ich Andere, dass sie sich ihr unterziehen, weil dies nicht nur die Annahme einer früheren Datirung der ersten Bücher unterstützen, sondern auch die neue Wahrheit documentiren wird, dass Plato's erste Entwickelungen sich nicht in diesen oder jenen Dialogen, sondern hier zusehends in einem und demselben Werke schrittweise vollziehen.

II.

Die Ideenlehre und die speculative Ethik.

Die Ideen im specifisch platonischen Sinne kommen in den ersten Büchern nicht vor. Ist bei Plato eine gewisse Folgerichtigkeit des Denkens vorauszusetzen, so mussten sie fehlen. Die *φύσις*, die den Seelen inhärirt, erzeugt die Idee

Digitized by Google

unter Beihülfe der Erziehung aus sich heraus, und wenn sie in den Seelen Wahrheit hat, wie sollte die Wahrheit ihrer überweltlichen Hypostasen gedacht werden? Sind die sittlichen Ideen psychische Verhältnisse, so sind sie eben nicht intelligibel, sind sie der Seele eingebildete Formen, so sind sie nicht ontologisch. Sie sind Resultate des Werdens und auch wieder Ursache des Werdens; denn die zur sittlichen Idee Herangebildeten erziehen eine jede neu heranwachsende Generation wieder zur Idee. Der Kreislauf des Werdens weist nicht über sich selbst hinaus, es sei denn in der einen Bedingung, dass die Richtung zum Sittlichen von reinen Begriffen der Gottheit abhängt.

Ist es nun aber doch die Idee, die in den ersten Büchern zur Erscheinung kommt, so wird der Begriff der platonischen Idee erweitert werden müssen. Man betrachte die Stelle III 402 C *τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία .... καὶ ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν .... καὶ εἰκόνας αὐτῶν.* Die Idee, die sichtbare Gestalt der Tugend, soll erkannt werden wie auch ihre Abbilder in der Kunst. Die ethischen Ideen gewinnen in der Person Leib und Leben, die *εἴδη* sind *ἐνόντα.* Also es giebt auch eine immanente Idee und die Theorie der Immanenz, auf *φύσις* und *ψυχή* begründet, beansprucht ihren Platz in der Entwickelung des Platonismus.

Ich habe in der früheren Arbeit den Fehler gemacht, den empirischen Character der ersten Bücher zu ausschliesslich zu accentuiren. Wie schon anfangs gesagt wurde, dass die *φύσις* von einer ethischen Idee geleitet wird, so gehen auch ihre weiteren Wege in die Verwirklichung der Idee ein. Aber der Abstand zu den späteren Büchern bleibt gleich gross. Wie hier Metaphysik, Transcendenz und Erkenntniss dominiren, so in den ersten Psychologie, Immanenz und Tugend.

Hat nun Plato in einer späteren Periode seines Denkens, wo die Metaphysik als selbstverständliche Voraussetzung gilt, einen unerwarteten Seitenweg zur immanenten Theorie eingeschlagen, oder geht diese überhaupt der Metaphysik vorauf?

Digitized by Google

Jenes wäre — wenn man von den zuvor erörterten Kriterien einmal ganz absehen will — wohl denkbar, wenn nur ein noch so bescheidenes Quantum von Erkenntnisstheorie sich nachweisen liesse. Aber was soll man von einer platonischen Erkenntniss sprechen, wenn selbst die eigenthümliche Function der δόξα fehlt? Wenn in dem Erziehungskanon nur von Musik und Gymnastik geredet und der überlieferte Bildungsstoff nur so restringirt wird, dass die Interessen der Ethik dabei ihre Rechnung finden? Weder subjectiv durch eine Kritik des Intellects noch objectiv durch eine Bereicherung der Erziehungsthemen ist etwas vorgearbeitet, was den Seitenweg in einer späteren Periode begreiflich machte. Die Ideenlehre liess sich nicht abthun wie ein verbrauchtes Gewand, um im Naturzustand einer Philosophie einherzugehen, die an den rudimentären Vermögen eines Hundes sich orientirt, und war Plato einmal von der Realität seiner Ideen und dem phänomenalen Werth alles Werdens überzeugt, so weiss man nicht, unter welchem Antrieb er plötzlich die werdende Idee als Geschenk aus dem Schooss der φύσις darzustellen vermochte. Ich für meinen Theil gestehe wohl einen Uebergang von der Psychologie zur Metaphysik, aber nicht den umgekehrten Weg begreifen zu können.

Noch einen Umstand hebe ich hervor, nicht als Grund meiner Ueberzeugung, sondern als Symptom des wahren Verhältnisses. Die Worte εἶδος und ἰδέα kommen in den $2^1/_2$ Büchern, wenn ich richtig gezählt habe, 32 mal vor. Die Stellen sind aufgezeichnet Plat. Staat p. 65. Die Bedeutung ist immer Gestalt, Gattung, Art, wobei ich bemerken will, dass ἰδέα nur in der ersten Bedeutung erscheint. Hatte nun Plato seine Metaphysik vorher ausgebildet, so wäre diese luxurirende Wiederholung eines Wortes, mit dem er vorher einen in der Philosophie epochemachenden Sinn verbunden hat, kaum zu erklären, wenn es überall etwas anderes bezeichnen soll als diesen. Vielmehr scheint das Wort hier so angewendet, dass die beiden Elemente seines späteren Sinnes, Gattungsbegriff und concrete Gestaltung, noch nebeneinander liegen.

Den ersten Büchern sind die Ausschliessung der Erkenntniss in speculativem Sinne und die Beschränkung auf das

Digitized by Google

Ethische eigenthümlich. Vielleicht lässt man sich auch dieses als ein Zeugniss gefallen, wie ihr sokratischer Geist die Grenzlinien des Meisters respectirte. Nun ist merkwürdiger Weise in diesen Büchern die psychologische Methode nicht von Sokrates selbst, sondern von Glaukon und Adeimantos gefordert (358 B, 366 E). Vielleicht dass Plato damit bezeichnen wollte, welchen Antheil er an dem sonst sokratischen Gepräge des Ganzen in Anspruch nahm. Den sokratischen Theorien, die auf tiefem sittlichen Gefühl, reicher Erfahrung und logischer Strenge beruhten, gab er damit ein einheitliches Princip, welches so lange Fruchtbarkeit versprach, als die Schranken der practischen Ethik gehütet wurden.

Die platonischen Ideen pflegen wohl aus der Hypostasirung der sokratischen Begriffe abgeleitet zu werden, oder, wie Sie es ausdrücken, aus deren Erhebung von Erkenntnissformen zu metaphysischen Principien. Ihren Einwurf gegen die bekannte Formel Herbart's, welche die sokratische Begriffsphilosophie allzusehr ausser Rechnung lasse, theile ich vollkommen, möchte aber andrerseits gegen den begrifflichen Accent in Ihrer Würdigung der Sokratik ein Bedenken erheben. Sokrates formulirte Begriffe; haben das nicht alle Anderen auch gethan? Alles Denken und Sprechen geht in Begriffen vor sich, und was ihm zu eigen ist, kann sich nur auf den Stoff beziehen, den er begreifen wollte — es sei denn, dass ihm ein theoretisches Bewusstsein über die Bedeutung des Begriffes für die Erkenntniss zugeschrieben werde. Ich stelle den sokratischen Begriff nicht in Abrede, finde aber, dass das Gewicht der sokratischen Philosophie nicht auf den Begriff als solchen, sondern auf die Definition ethischer Verhältnisse fiel. Man wird sagen, die Definition bilde oder bestimme den Begriff. Ganz recht, das wissen wir seit Aristoteles, aber wer verbürgt uns, dass Sokrates das wusste? Er wird unbewusst die Logik so geübt haben, wie sie später im Organon als wissenschaftliche Disciplin niedergelegt wurde, indess ein Bewusstsein davon, dass sie ein Reich besonderer Formen in sich schliesse, kann ihm nicht zugeschrieben werden. Der Begriff knüpft sich an die Substanz, mit der er nichts zu thun hatte; er richtete sich auf

Digitized by Google

die thätige Menschenwelt, stellte da die Normen für das Handeln fest, fragte, wie gehandelt werden müsse, und hatte so Veranlassung zur Bildung richtiger Urtheile und deren logischer Verbindung, aber nicht zu der von Begriffen. Wir können uns hier schwer dem Einfluss der aristotelischen Darstellung entziehen. Aristoteles betrachtete seine Vorgänger nach den wissenschaftlichen Kategorien, durch die er die Speculation bereichert hatte, und das überlieferte τί δίκαιον und τί ἄδικον klang zu sehr nach dem τί ἐστι seiner substantiellen Begriffe, um nicht in die Sokratik mehr hineinlegen zu können, als nachweislich in ihr liegt. Oder hat er das nicht gethan? Ich würde es verneinen, wenn das einmüthige Urtheil der Forschung mich nicht bedenklich machte. Mir nämlich scheint es bei genauer Erwägung der bezüglichen Stellen in der Metaphysik, als ob doch thatsächlich in ihnen nur von sokratischen Definitionen geredet werde. Besonders lehrreich ist der Bericht de part. an. 642 A 25; getrieben von der Natur der Sache fängt Demokrit an zu definiren, nicht aus methodischer Forderung, und die Sokratiker setzten es fort, gewiss mit grösserem Erfolge, weil die ethische Welt sich unter der Leitung des sittlichen Bewusstseins zu bestimmteren Erkenntnissen gestalten liess als die immer räthselhafte und damals noch ganz unzugängliche Natur. Aber gerade diese Welt versagte sich dem Begriff, während Aristoteles an der Natur die erste Handhabe fand, um ihm wirklich nahe zu kommen.

Dass Sokrates durch sein Bemühen, in einem kleinen Umkreis menschlicher Erfahrung klare und sichere Erkenntniss zu begründen, unbewusst einer Begriffsphilosophie in ganz anderer Weise vorgearbeitet hat als alle seine Vorgänger, ist auch mir unzweifelhaft; aber ich würde die Begriffsphilosophie nur als ein Eigenthum des Aristoteles ansehen können. Sokrates hat in die Wahrheit der ethischen Verhältnisse keinen Zweifel gesetzt, die Wahrheit ihrer Begriffe aber war eine ihm noch unerreichbare Reflexion. Was hier so leicht täuscht ist der allzu summarische Process, in dem wir die Gedankensysteme aneinander zu knüpfen, aus einander hervorgehen zu lassen pflegen. Diese Betrachtungs-

Digitized by Google

weise schliesst ein grosses wissenschaftliches Verdienst in sich; denn sie scheint in der nachgewiesenen Regelmässigkeit des Gedankenlaufs ein Gesetz zu verkünden, das die Arbeit der Einzelnen ohne ihr Wissen und Zuthun zu einem fortschreitenden Ganzen der Erkenntniss verbindet. Hegel's Methode ist desshalb ein unvergänglicher Werth beizumessen, auch wenn man von der Weltansicht, auf der sie beruht, absehen will. Aber man vergesse nicht, dass mit dieser evolvirenden Methode eigentlich nur die Schriftwerke, und auch diese nur nach dem, was vom Standpuncte einer bestimmten Weltansicht aus werthvoll erscheint, in Beziehung gesetzt werden. Bei Denkern abgezogener Speculation mögen damit die tiefsten Einsichten zu entwickeln sein, während Männer, die eine reformirende Stellung in der sittlichen Welt einnahmen, wie die Sokratiker, das Herzblut ihrer Ideen einbüssen. Denn solche Männer wollen nicht aus der Consequenz der Systeme, sondern aus dem Kern ihrer ethischen Persönlichkeit begriffen werden. Hegel's Idee des Wissens lässt in vollem Dunkel über das eigentliche Wesen des Sokrates. Die hellenische Nation ist der lebendige Repräsentant der Idee des Wissens und war ihr vor Sokrates mit einer bewunderungswürdigen Genialität nachgegangen. Sokrates begann damit, dieses Wissen von allen Seiten einzuschränken, und was wir für ebensoviele Triumphe des griechischen Geistes ansehen galt ihm als ebensoviele Thorheit (Mem. I, 1, 11). Das Wissen war ihm eben nicht eine für sich berechtigte Idee, das γνῶναι μόνον (I, 1, 15) vielmehr eine heillose Genügsamkeit. Wenn einer unter den Griechen, so hat er gegen die unheilvolle Ueberschätzung des Logos, die neuerdings als ein Merkzeichen des griechischen Geistes angegeben ist, offenen Protest eingelegt. Er stand wie Kant gegen eine himmelstürmende Metaphysik und rief zu dem ewigen Kreis der Wahrheit zurück, die wirklich gewusst werden kann, auch darin wie Kant. Er hat die geringste Thätigkeit des Lebens höher gewürdigt als den kühnsten Flug der Speculation (Mem. III, 9, 16). Ja wohl, das soll xenophontische Beschränktheit sein. Aber Schiller war doch wohl nicht in xenophontische Fesseln geschlagen, und er hat auch in den

Digitized by Google

philosophischen Briefen geschrieben: „Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil, die Grösse des Menschen nach dem Stoffe zu schätzen, womit er sich beschäftigt, nicht nach der Art, wie er ihn bearbeitet. Aber ein höheres Wesen ehrt gewiss das Gepräge der Vollendung auch in der kleinsten Sphäre, wenn es dagegen auf die eitlen Versuche, mit Insectenblicken das Weltall zu überschauen, mitleidig herabsieht.“ Selbstverständlich ohne das Urtheil des Sokrates über die vorsokratische Speculation zu theilen, sondern gerade darin von einem Missgriff desselben überzeugt, halte ich die sokratisch-schiller'sche Auffassung für die wahre und höchste Idealität, die den Menschen einfach nach dem Ernst und der Treue seines Schaffens schätzt, und Kant's Nachlass (XI p. 236) belehrt in denkwürdiger Weise über seine gleiche Denkart. Sokrates war inconsequent, wenn er die Zucht der geistigen Arbeit nicht ebenso wohl als eine sittliche Leistung hinnahm, aber er war es nur, weil er in einer Zeit des geistigen und ästhetischen Luxus unter begleitender Verkümmerung der Sitte in Haus und Staat alle Energien um die Erkenntniss der Wahrheit sammeln wollte, die Allen in gleicher Weise noth that. Diese Erkenntniss galt nur der Pflicht, ein den Athenern unbekannter Name, und diese ethische Idee hat ihn zu dem unsterblichen Manne gemacht, von dem Praxis und Theorie sich zugleich Rath erholen können; die eine um nicht zu vergessen, dass wir als Kinder der Erde zu werkthätiger Arbeit berufen sind, die andere, dass alles Erkennen von der höchsten Idee, der des Guten und Göttlichen zu Lehen geht. So hat ihn Xenophon, so auch Plato im Staate dargestellt. Mit der „Idee des sokratischen Wissens“ spielen die üppigen Fluthen des griechischen Genius wie mit einem Halm — um so viel weiter ist der Horizont und die Kraftentfaltung der vorsokratischen Speculation – ; mit seiner ethischen Idee steht er unentwegt als ein Wegweiser der Menschengeschichte.

Darum kann ich die Erhebung der sokratischen Begriffe zu Plato's metaphysischen Principien nicht gut heissen. Ich kann nur die Ethik des Einen aus der Ethik des Andern ableiten, wobei es immer möglich bleibt, dass die instrumen-

Digitized by Google

tale Bedeutung des Logischen noch einmal zu metaphysischem Werthe kommt.

Es ist oben von dem Naturbegriff Plato's gesprochen, der nach seiner ausdrücklichen Erklärung das Grundprincip des Staates ist. Wir wollen sehen, in welche Verbindung er sich mit der sokratischen Ethik setzen lässt. Sokrates' Ethik war imperativ, sie lehrte was der Mensch soll (Mem. III, 9, 4 ἃ δεῖ πράττειν) und die Mittel dieses Sollen zu verwirklichen. Er soll ein sittliches Leben führen, wozu er durch Aufklärung über das Sittliche vorbereitet werden muss; er soll in einem Berufe tüchtig sein, wozu es der Unterweisung und Uebung bedarf. So soll auch der Staat nur diejenigen regieren und zu Felde ziehen lassen, welche dieses Berufes mächtig sind. Aber worauf beruht dieses Sollen und wer bürgt für die Wahrheit seines Gebotes? Es ist demnach wohl zu begreifen, dass Plato zwischen einer olympischen Theologie, die keine Ethik stützen konnte, und einem Geistesleben, in dem der Wissenschaft und Kunst blühende Stätten bereitet waren, während die Erkenntniss des sittlichen Daseins brach lag, die Summa der neu erhobenen Postulate in einer Alle überzeugenden Weise zu begründen suchte. Er griff zu der Natur. Schon die Natur soll das Recht der sokratischen Gedanken bezeugen, und auf der Natur beruht die geforderte Sitte und der geforderte Staat. Die Natur war ein productives Princip, das ihm gestattete den sokratischen Typus weiterzubilden, und als er die Weiber zum Regiment berief, war sie genügend, um das Paradoxon κατὰ φύσιν zu schützen (456 C). Die Natur begreift in weiterem Sinne auch das Gesetz der Thierwelt in sich, deren einfache Verhältnisse schon für den Menschen lehrreich sein sollten, im engeren Sinne das Gesetz der Seelen. Es ist unnöthig noch einmal zu wiederholen, dass Plato die sokratische Ethik in die Natur hineingelesen hat, um sie dann nachträglich aus ihr zu explicіren. Es ist den Naturtheoretikern nie anders gegangen. So viel ist sicher, dass er die sokratischen Tugenden, von denen ich hier gegen den Widerspruch eines Recensenten noch einmal erkläre, dass sie in der Reihenfolge ἀνδρεία σοφία σωφροσύνη δικαιοσύνη Mem. III, 9 § 1, 4, 5 abgehandelt

Digitized by Google

werden, als auf der Natur der Seele beruhend psychologisirt hat.

Nicht der Begriff der Tugend ist also von Plato zur Idee der Tugend erhoben, sondern die Nominaldefinition der Tugend, an der Sokrates hielt, ist zur platonischen Realdefinition geworden durch den Nachweis, dass die Tugenden psychische Verhältnisse, immanente Formen (*εἴδη ἐνόντα*) des Seelenlebens sind. Die *εἴδη* haben eine diesseitige Existenz und sind so oft da als Seelen sind, die ihnen Wirklichkeit verschaffen. Dieser Begriff der Ideen war der Ausgangspunct, von dem die allmähliche Ausbildung zu ihrer transcendenten Einheit fortgeschritten ist.

Es muss nun aber erklärt werden, wie das Wort *εἶδος* zur Bezeichnung ethischer Zustände hat kommen können. Ich sagte eben, Plato wendete sich gegen die Nominaldefinitionen der Tugenden, wie etwa: Gerechtigkeit sei, jedem das Gebührende geben, d. h. dem Freunde nützen, dem Feinde schaden, oder sie sei der Vortheil des Stärkeren. Er vermisste an solchen Definitionen das genus proximum, den Tugendbegriff, der wiederum nur als Kraft oder Eigenschaft denkbar einer Substanz inhäriren musste; daher bestimmte er am Schluss des I. Buches die Gerechtigkeit zunächst als *ἀρετὴ ψυχῆς* (353 E). Ohne bewusste Kenntniss logischer Methode leitete er durch diese Bestimmung die ethischen Begriffe in ein fruchtbares Fahrwasser. Die folgenden Bücher zeigen, wie er die Gerechtigkeit weiter von den übrigen Tugenden als gleichfalls substantiellen Verhältnissen unterschied, wie er endlich von ihr als dem umfassendsten Begriff die Trias der übrigen Cardinaltugenden umschlossen sah. Er genügte so zugleich der logischen Methode und dem speculativen Einheitsbedürfniss, die ethischen Verhältnisse als Aeusserungsweisen einer Centralkraft zu begreifen (433 B *ὁ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν ἕωσπερ ἂν ἐνῇ*).

Man mag auch daraus noch einmal ersehen, dass in den ersten Büchern das Erkenntnisstheoretische nicht dominiren kann, weil die Weisheit auf einem ethischen Verhältniss beruht und nicht umgekehrt. Erst muss die Gerechtigkeit da sein,

Digitized by Google

aus ihr folgt die *σοφία* oder *φρόνησις*. Der ethische Gedanke, der sich später in der Idee des Guten als Princip der Weltordnung erklärt, bricht schon in dieser psychologischen Construction durch.

Die Tugenden wurden also bei Plato aus Handlungen zu psychischen Hypostasen, und insofern die Seele ihm das bildende Lebensprincip war (403 D), das auch die Beschaffenheit des Körpers bestimmt, bekam die Tugend einen gewissermaassen phänomenalen Ausdruck, so dass von *εἴδη σωφροσύνης, ἀνδρείας, ἐλευθεριότητος, μεγαλοπρεπείας ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν* gesprochen werden konnte. Von einem *εἶδος σοφίας* und *δικαιοσύνης* würde Plato wohl in diesem Sinne nicht reden, weil, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ihnen die characteristische Physiognomie fehlt. Wenigstens möchte ich so erklären, dass an genannter Stelle zwei fremde Tugenden genannt sind. So war der Tugendbegriff als concrete Form des Seelenlebens ausgelegt, er war ein *εἶδος*.

Als Handlungsweisen, die von der Erkenntniss bestimmt waren, hatte Sokrates die ethischen Begriffe betrachtet. Plato machte sie zu Formverhältnissen der substantiellen Seele. Bei dem Namen Form denkt man zunächst an die einheitliche Geschlossenheit, mit der sich ein gleichartiger Erscheinungskreis gegen andere abgrenzt. Die Seele aber, die ein dynamisches Princip ist, kann nur im bildlichen Sinne Formverhältnisse haben und desshalb müsste im eigentlichen Sinne nur von den Tugenden als Kraftverhältnissen oder Functionsweisen der Seele (*τρόποι ψυχῆς* 445 C) gesprochen werden. Als solche stellen sie sich thatsächlich dar. So können auch die psychischen Kräfte selbst, auf deren Wirkungsweisen die Tugend beruht — das Denken, der *θυμός* und das Begehren — *εἴδη ἐν τῇ ψυχῇ ἐνόντα* (439 C 435 C 440 E) genannt werden.

So früh ist der Kraftbegriff mit den *εἴδη* verbunden gewesen. Wenn Plato ihn später in seine metaphysischen Ideen aufnahm, so kann ich gern zustimmen, dass die Thatsachen des natürlichen und geistigen Lebens dazu genöthigt haben; aber ebensogut liesse sich sagen, er erinnerte sich im Sophistes dessen, was er bereits in den ersten Büchern des Staates eingesehen hatte. Er kannte die *εἴδη* längst als

Digitized by Google

Kräfte und als Verhältnisse der Kräfte, und wenn man mit der genetischen Betrachtungsweise der ersten Bücher die Methode des VIII. und IX. B.'s verbindet, so leuchtet die Absicht hervor, die dynamischen Principien des geschichtlichen Lebens in seinen normalen und abnormen Gestaltungen festzustellen: nur dass diese Dynamik einzig und allein von internen Kräften abhängt. Nur einmal erinnert die pythagoreische Zahl an ein höheres Verhängniss über dem natürlichen psychischen Werden.

Aber, höre ich einwenden, dieser Begriff der εἴδη ist nicht der eigentliche. Wem verdankt man denn die eigentlich gemeinten? Einer wissenschaftlichen allerdings durch die Jahrtausende gehenden Tradition, an der keiner so redlich geholfen wie Aristoteles, der vom platonischen Staat so gut wie nichts verstanden hätte, wenn uns wirklich von ihm Alles erhalten ist, was er darüber zu sagen gewusst. Ich bin aber der Ueberzeugung, dass das Beste verloren gegangen ist. Kaum ist bei den persönlichen Beziehungen Beider zu glauben, dass Aristoteles aus dem genialsten Werke seines Lehrers nur den Stoff für einige unbedeutende Diatriben zu gewinnen verstand. Wie dem auch sei, die aristotelische Metaphysik hat die Neigung unterhalten, in den platonischen Werken alles auf die transcendente Idee zu beziehen, der im Staat nur in einem Buch — dem VI. — eine entscheidende Rolle zuertheilt ist. Es kann dies wohl erklärt werden, wenn man den Staat in die erste Periode platonischer Entwickelungen rückt, die über der später mit Macht hervorbrechenden Transcendenz von der Schule ganz vergessen wurde. Wer aber über die platonische Ideenlehre Auskunft geben will, sollte ungeblendet von peripatetischer Darstellung die Theorie der εἴδη, wo und wie immer von ihnen die Rede ist, in jeder Spur verfolgen.

Die εἴδη als Formen hatten in der Sprache lange vor Plato Bestand. Die εἴδη als Kräfte und Kraftverhältnisse sind seine Neuerung. Ich will noch in anderer Weise versuchen diese Bezeichnungsweise zu rechtfertigen. Sokrates definirte die ethischen Verhältnisse und suchte die schwankenden Vorstellungen über sie in ein festes Bett zu leiten. Indess ist

Digitized by Google

es nicht ersichtlich, dass er sie als substantielle Einheiten begriff. Wohl ging er darauf aus, aber das theoretische Axiom der Abhängigkeit der Tugend von der Erkenntniss stand ihm im Wege. Besteht diese Abhängigkeit, so sind die Tugenden von dem Denken beherrschte Handlungsweisen. Sie leben in einem flüssigen Element wie das Denken selber, das in jedem Falle die Normen des Thuns anzeigt. Daher Definitionen wie die: Mem. III, 9, 4 *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.* Mögen diese Normen auch noch so untrüglich sein, wie das sittliche Bewusstsein das ihnen zu Grunde liegt, es bleibt beim *χρῆσθαι* und *εὐλαβεῖσθαι*, d. h. bei Handlungsweisen, die sich nicht substantiiren lassen. Daher die zersetzende Skepsis, mit welcher er den herkömmlichen Anschauungsweisen entgegentrat, und die Mühseligkeiten seines Elenchos. Er wollte die Gedanken desorientiren, welche sich zur Rechtfertigung und Beschönigung einer ruinirenden Politik und Sitte hergegeben hatten. Er zerstörte die falschen Prämissen einer Logik, die dem Uebel in die Hände arbeitet, und stellte seine überlegene Logik in den Dienst der sittlichen Idee. Aus der Erkenntniss derselben, des Guten, liess er die tugendhafte Handlungsweise hervorgehen.

Plato nun war bedacht, die so zubereitete Wahrheit zu substantiiren, indem er die vom sittlichen Bewusstsein geforderten Tugenden als seiende Verhältnisse begründete. Wenn Sokrates zum Begriffe strebte, ihn aber aus Mangel an einer correlaten Seinsform nicht erreichen konnte, so fand Plato die festbegrenzten Erscheinungskreise, welche dem Begriff correspondirten, und zwar, getreu der sokratischen Direction auf das Sittliche, zuerst in der Natur der Seele, in der das Sittliche sein Leben hat. Die gleichartigen Erscheinungsweisen nannte er *εἴδη*, da sie sich für den Gedanken als formal abgeschlossene Gruppen, oder wie mit demselben Anklang an den ursprünglichen Sinn gesagt werden kann, als typische Gestaltungsweisen des Seins darstellen. Werden erst die gleichartigen Erscheinungsweisen als *εἴδη* aufgefasst, so sind

Digitized by Google

die gleichartigen Wirkungsweisen demselben Begriff subsumirbar. Einander homogene Verhältnisse und Kräfte werden als εἴδη zusammengefasst und sind als solche die den Naturlauf gliedernden Typen, Arten, Gattungen. Es ist ein natürlicher Gang, dass Sokrates mit seinen klaren Inhaltsbestimmungen der Tugend den Fortschritt Plato's zu Wege gebracht, sie als substante Verhältnisse, als εἰδη, zu betrachten, eine Betrachtungsweise, die sich dann später über das ganze Sein ausdehnen mochte.

Plato operirte in den ersten Büchern mit dem Grundbegriff der φύσις. Die φύσις ist, um von der Thierwelt hier abzusehen, der Träger des menschlichen Daseins, das er nur in dem Gehalt und den Bewegungen des Seelenlebens ergründen will. Φύσις und ψυχή sind gewissermaassen die primae substantiae, die εἴδη der Seele sowohl als deren drei Grundkräfte als deren Wirkungsverhältnisse die secundae substantiae. Genug die εἴδη sind immanente Seinsformen.

Von der immanenten Idee können die Erklärungen nicht anwendbar sein, die man von der Entstehung der platonischen Ideenlehre anzugeben pflegt. Ich knüpfe an die Form, welche ihr Bonitz in einer mustergültigen Arbeit gegeben hat, Platonische Studien p. 190: „Soll es überhaupt ein Wissen (ἐπιστήμη) geben, so muss das Object desselben dem Wesen des Wissens und den darin enthaltenen Forderungen entsprechen. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind nicht fähig, Objecte des Wissens zu sein; denn unterworfen der Veränderung setzen sie in die Nothwendigkeit, demselben Dinge in seiner Identität entgegengesetzte, einander ausschliessende Prädicate zuzuschreiben. Die allgemeinen Begriffe dagegen sind diesem Widerspruche ..... nicht unterworfen."

Dagegen sprechen in den ersten Büchern folgende Momente.

1) Alle ἐπιστήμη bezieht sich auf sinnliche Dinge. So giebt es eine ἐπιστήμη τεκτονική, eine andere ὑπὲρ τῶν ἐκ τοῦ χαλκοῦ, eine ἐπιστήμη γεωργική (428 C), eine ἐπιστήμη οἰκοδομική (438 D), und die höchste aller Wissenschaften, ὄντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας ἄριστ'

Digitized by Google

ἂν ὁμιλοίη (428 D), kann wenigstens schlechthin nicht auf Unsinnliches bezogen werden.

2) Plato verstand es sehr wohl, einander ausschliessende Prädicate in demselben Dinge zu vertragen. Er zuerst hat den logischen Satz des Widerspruchs in wissenschaftlicher Form ausgesprochen (436 B), aber wie er mit demselben die entgegengesetzten Eigenschaften oder Zustände in demselben Gegenstand zu vereinbaren wusste, ersehe man aus dem Beispiel des sich drehenden Kreisels (436 E *κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἑστάναι, κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κινεῖσθαι*). Die Seele gehört zwar nicht zu den sinnlichen Dingen; indess hat er nach dem Gesetz des Widerspruches die Trichotomie ihrer Kräfte bewiesen. Sinnliches und Unsinnliches also stellte sich ihm mit einander ausschliessenden Prädicaten dar, und er empfand keine Nothwendigkeit, ihnen durch die Annahme an sich seiender Ideen auszuweichen.

3) Die Auseinandersetzung IV cap. 13 beweist, dass er mit einer klaren Einsicht in die Natur der Beziehungsbegriffe operirte, wo er später die Idee zur Hülfe nahm. 438 B ff.: „Was von der Art ist, dass es sich auf etwas bezieht, das bezieht sich so und so beschaffen auf ein so und so beschaffenes. ..... Das grössere ist von der Art, dass es grösser ist als etwas und zwar als das kleinere, und das weit grössere als das weit kleinere und das ehedem grössere als das ehedem kleinere..... Auch wohl das mehrere zu dem wenigeren und das doppelte zu dem halben und alles dergleichen, und ebenso das schwerere zu dem leichteren und das schnellere zu dem langsameren und das warme zu dem kalten und alles dem ähnliche verhält sich ebenso..... Erkenntniss überhaupt ist Erkenntniss eines Erkennbaren" (so Schleiermacher. Im Text steht *ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστὶν ἥ ὅτου δεῖ θεῖναι τὴν ἐπιστήμην*; man sieht, Plato war über die wissenschaftliche Fassung des Objectes der Erkenntniss noch nicht klar); und nun wolle man da weiterlesen, wie er von der *ἐπιστήμη* des Hausbaus spricht. Er war von der Relativität der quantitativen und qualitativen Bestimmungen überzeugt wie wir und fand darin kein Arg. Man kann sogar sagen, dass alle Definitionen

Digitized by Google

der ersten Bücher Definitionen von Beziehungsbegriffen sind, indem in jedem ethischen Begriff ein Verhältniss zweier oder mehrerer Elemente theils in derselben Seele theils in den Ständen des Staates ausgedrückt ist. Die Gerechtigkeit ist ein ganzes System von Beziehungen. In dieser höchsten Idee ist eine Fülle einander sich ausschliessender Kräfte durch die „Natur" zur inneren Harmonie gebunden.

Man sieht, der bewegte Kreisel, die Seele, der Staat — alle haben entgegengesetzte Prädicate, und weit entfernt der Wissenschaft im Wege zu stehen geben sie in den beiden letzteren den Stoff, an dem sich die harmonisirende Kraft der wahren Weisheit bezeugt. Es liegt offenbar eine ganz andere Betrachtungsweise zu Grunde als die ist, welche später zur Ideenlehre Veranlassung gab, und sie musste eine ganz andere sein, weil die empirische Psychologie eine andere Methode hat als die speculative Metaphysik.

Freilich hat Schleiermacher (Anmerk. zu 435 D *ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἵαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν. ἀλλὰ γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα* und Einleit. zum Staat p. 47) Plato ein deutliches Bewusstsein davon eingeräumt, dass die Psychologie ungenügend sei. Er habe wohl eingesehen, dass das Verhältniss der Seele zum ganzen Sein zuvor festgestellt sein müsse. Nichts gebe ich ihm lieber zu als dieses; Plato hätte dann nach den angeführten Worten (435 D) die Ueberzeugung gehabt, dass die Trichotomie von der metaphysischen Betrachtung erst vollkommen würde gerechtfertigt werden. Was sehen wir dagegen? Wo am Schluss des V. Buches die Metaphysik eintritt, wird die Trichotomie zerstört: die *δόξα* tritt als neue *δύναμις* zur *γνώμη*, wo er früher nur ein *λογιστικόν* gekannt. Wo er im VI. Buch die ausgebildete Metaphysik vorträgt, wird wieder die *γνώμη* in *νόησις* und *διάνοια*, die *δόξα* in *πίστις* und *εἰκασία* gespalten, so dass also statt der bestätigten Trichotomie vier neue intellectuelle Functionen für das eine *λογιστικόν* statuirt worden sind. Und alles das ging sehr natürlich zu. Die Metaphysik lehrte ihn andere Seinsformen ausser den seelischen kennen, und er musste desshalb, um die Correspondenz zwischen Metaphy-

Digitized by Google

sischem und Psychischem zu erhalten, die alte Trichotomie beseitigen. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber er thut es. Aber nicht genug, dass er im VI. Buch auf metaphysischem Wege 6 Kräfte gefunden hat, geht er im VII. dahin weiter dass er nur einer unter ihnen, der dem ewigen Sein verwandten *νόησις*, eine wirkliche Bedeutung lässt. Als er daher im X. Buche in die Untersuchung der Frage eintrat, ob die Seele *πολυειδής* oder *μονοειδής* sei (612 A), konnte er sich für das letztere entscheiden. Es giebt nur eine Seelenkraft, alle anderen sind Muscheln und Tang. Mit einer völligen Täuschung über dieses unleugbare Verhältniss hat Schleiermacher die obige Stelle 435 D auf die metaphysische Deutung des Timäus bezogen (Einleit. p. 47). Allein liegt es nicht am nächsten, die doch auch unbestreitbare Metaphysik des Staates zu vergleichen und aus ihr zu erkennen, dass Plato in ihr einen Weg einschlägt, der seine psychologische Construction nicht bestätigt, sondern vernichtet. Er hatte ja von den Wächtern nichts anderes verlangt als *δόξα* und *ἀληθής δόξα*; aber die *δόξα* wird im V. Buche ein Traum, im VI. eine Blindheit. Und warum? Weil er in den ersten Büchern nur Werden kennt, in den folgenden aber Werden und Sein und zwar so, dass das Werthurtheil über das Werdende schrittweise sinkt. Die Sublimation geht soweit, dass er im VII. Buche auch selbst die in seinem Sinne reformirte Geometrie über das Seiende nur träumen lässt.

Wie Schleiermacher sich über das unvereinbare Verhältniss von Psychologie und Metaphysik im Staat getäuscht, so hat er zwar die Relativität gewürdigt, die Plato im IV. Buch den Beziehungs- und Beschaffenheitsbegriffen zuerkannte, aber über die Stellung dieser Lehre im System blieb er im Irrthum. Denn er meint, es würden damit „Schwierigkeiten beseitigt und Missverständnisse abgeschnitten, dergleichen im Parmenides, im Euthydemos und anderwärts waren erregt worden“ (Anm. zu 437 E). Das Verhältniss ist vielmehr so, dass Plato in den ersten Büchern auf einem Standpunct sich befand, auf dem es diese Schwierigkeiten nicht gab, die erst durch die Ideenlehre geschaffen worden sind. Wenn man den relativen Character der Beschaffenheit einsieht, bezieht man eben

Digitized by Google

diese in ihren einzelnen Bestimmungen auf einander, nicht auf die Idee. Aber er blieb nicht dabei. Im IV. Buch sind das doppelte und das halbe Relationsbegriffe (438 C *τὰ διπλάσια πρὸς τὰ ἡμίσεα*). Im V. dagegen thut er die Frage: *τὰ πολλὰ διπλάσια ἧττον τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται*; (479 B) und kommt auf den zweideutigen Character der Quantitäten und Qualitäten, oder, wie er es später ausdrückt, des Werdens. In den ersten Büchern aber ist das Werden nicht zweideutig, weil es nach der pädagogischen Weltansicht von der Bildsamkeit zum Guten das eigentliche Organon des Guten, der ethischen Ideen ist. Darum sieht die Relativitätstheorie nicht auf Parmenides und Euthydemos zurück, sondern erst im V. Buch wird die Ansicht vorgetragen, von dem aus die Themen jener Dialoge begreiflich werden können.

Bis an das Unverständliche gränzt mir daher die zuversichtliche Erklärung Schleiermacher's — a. a. O. —, dass mit der kurzen Erwähnung der *παρουσία* 437 E „auf eine fast unwidersprechliche Art" alle jene Gespräche vorausgesetzt werden, welche die *μετοχή* behandeln. Plato's einfache Ansicht ist die, dass das Begehren an und für sich auf einen Gegenstand an und für sich gehe, z. B. der Durst nur auf das Trinkbare, dass aber ein qualificirter Durst sich auf ein qualificirtes Trinkbares beziehe. Ist der Durst mit einer Wärmeempfindung verbunden, so verlangt er nach kaltem, ist er stark gefühlt (*παρουσία πλήθους*), nach vielem Getränk. Und diese sinnfällige Ansicht, die sich hier unter dem Schein eines speculativen Begriffes versteckt — aber unter einem Schein, der von dem späteren Gebrauch der *παρουσία* erst hinein reflectirt wird — soll Dialoge voraussetzen, die über die *μετοχή* der Dinge an der Idee theoretisiren? Zweiunddreissigmal wird in den ersten Büchern von *εἶδος* und *ἰδέα* gesprochen, nirgend in dem specifisch platonischen Sinne, im Gegentheil in einem entgegengesetzten — sollte darin nicht vielmehr ein „unwidersprechlicher" Beweis liegen, dass eine Rückbeziehung auf die anderen Dialoge nicht stattfinden könne? Aber Schleiermacher und wie viele Andere nach ihm haben unbekümmert um den in breiter Deutlichkeit vorliegenden Inhalt nur aus einem Wort geschlossen, und ein Wort, dem man

Digitized by Google

erst eine irrige Bedeutung untergelegt hat, gab mit einen Anhalt für die chronologische Classification des Staates.

Auf die Theorie der ersten Bücher lässt sich also die überlieferte Erklärung von der Entstehung der Ideenlehre nicht anwenden; sie enthalten vielmehr die Momente der Veränderung und der Identität bei einander ausschliessenden Prädicaten, und sie proclamiren eine Weisheit, die glücklich ist die Veränderungen nach dem sittlichen Zweck bestimmen zu können. Plato glaubte an die sokratische Lehrbarkeit der Tugend, die doch jedenfalls den Weg des Werdens gehen muss.

A. a. O. hat nun Bonitz Plato's zuversichtlichen Schluss auf das Dasein der Ideen dadurch begründet, dass die Beschäftigung mit den Begriffen, durch Sokrates eingeführt, sie als selbstständig Reales erscheinen lassen konnte, dass ferner die vornehmliche Aufmerksamkeit auf ethische Begriffe unter dem Eindrucke ihrer unbedingten Gültigkeit diese Objectivirung unterstützte. Ich fasse dagegen den Ertrag alles Vorigen dahin zusammen, dass Sokrates sich erstens nicht mit Begriffen, sondern mit Definitionen der sittlichen Handlungsweisen beschäftigte, dass Plato die sittlichen Handlungen als Folgen gewisser Zuständlichkeiten oder Kraftverhältnisse der Seele begriff und in dieser psychischen Hypostasirung die Seinsformen, die εἴδη des Ethischen entdeckte — und so erst war die Substanz gefunden, an die sich die Ausbildung der logischen Begriffe schliessen konnte. Begriffe in unserem logischen Sinne kannte bis dahin weder er noch Sokrates. Plato fand gewisse Typen, Aeusserungsweisen des Seins (der Seele), denen nicht der Begriff, sondern das *λογιστικόν*, d. h. die Denkfunction correspondirte. Dass er nur vom Objectiven ausging, ersieht man aus dem weiteren Fortgang. Er entdeckte neue Gliederungen des Seins und liess ihnen neue Functionen entsprechen: *νόησις διάνοια πίστις εἰκασία.* Der objective Ausgangspunct entscheidet dann auch über die objective Wesenheit der εἴδη. Nicht die Gewissheit des Ethischen spricht für die Gewissheit für sich bestehender Ideen, sondern die substantielle Wahrheit der Tugenden als psychischer Verhältnisse leitet zu der erweiterten Annahme substanter Ideen im ganzen Felde des Seins. Plato hat die Normalformen des Ethischen gefunden,

Digitized by Google

er wird weiter gehen, die Normalformen alles Seienden zu finden. Folgen wir ihm zunächst in das V. Buch.

Die metaphysischen Reflexionen des V. Buches beginnen erst mit cap. 20. Die voraufgehenden bewegen sich noch in den Begriffen der *φύσις* und *ψυχή* und geben nur weitere Ausführungen über die sociale und auswärtige Politik. Nur eine Stelle ist darin von Wichtigkeit. Sokrates beruft die Frauen zum Antheil an der Regierung, und es erhebt sich unter den Gesprächsgenossen das Bedenken, ob hierin nicht ein Verstoss gegen den Grundsatz liege: *ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖν ἐπιτηδεύειν* 453 E. Mann und Weib haben doch verschiedene Naturen und sollen dasselbe leisten? Hierauf folgt die Erörterung über den Unterschied von Eristik und Dialectik: *δοκοῦσι μοι . . . . . οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι* 454 A. Bei dem Ausdruck *ἄλλη φύσις* bedürfe es zuerst einer Verständigung, *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα τότε.* Wohl haben sie von der Verschiedenheit der Naturen gesprochen, aber nicht im Allgemeinen (*οὐ πάντως*), sondern *ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως μόνον ἐφυλάττομεν τὸ πρὸς αὐτὰ τεῖνον τὰ ἐπιτηδεύματα.* Die Verschiedenheit der Männer und Weiber beziehe sich nur auf die physischen Functionen, im übrigen aber seien die Naturen in beiden gleich (*ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοιν*).

Wir erfahren aus diesen Sätzen Folgendes. Die Theorie der *εἴδη* im umfassendsten Sinne hat sich als Dialectik kundgegeben. Die *εἴδη* sind nicht Ideen, nicht Begriffe in unserer Wortbedeutung, sondern sie sind Qualitäten des Seins. Mit der Ablehnung der *κατ' ὄνομα* verfahrenden Eristik fordert die Dialectik dazu auf, die Dinge selbst in das Auge zu fassen. Das Wort *ἄλλο* drückt nur eine Beziehung (*πρὸς τί τεῖνον*) aus, und die Beziehung muss bestimmt werden durch Präcisirung des *εἶδος ἀλλοιώσεως*. Das *εἶδος* derselben besteht in der

Digitized by Google

physischen Constitution der Geschlechter, das εἶδος ὁμοιώσεως aber in ihrer gleichen geistigen Befähigung. Die εἴδη sind also wiederum immanente Qualitäten.

Ich wüsste gegen die εἴδη als Begriffe nur dann nichts einzuwenden, wenn man eine vollkommene Identificirung der logischen und metaphysischen Formen bei Plato zugeben will. Es wird wohl so sein, aber ein Bewusstsein hatte Plato nicht davon. Wenn man erwägt, dass im VI. Buch, wo die Theorie der εἴδη ausgebildet ist, auf der subjectiven Seite nur die νόησις steht, welcher die εἴδη als Objecte gegenüberliegen, so spricht dies dafür, dass er nur eine Denkfunction aber keine Denkformen, d. h. überhaupt keine logischen Begriffe kannte. Das Denken bildet nicht Denkformen, die den Seinsformen entsprechen, sondern steht als das erkennende Princip den zu erkennenden Wesenheiten gegenüber. Wenn man diese als allgemeine Begriffe fasst, so verfährt man zwar ganz nach unserer Einsicht, dass alles Erkennen innerhalb seiner Formen bleibt, aber ich vermisse die Berechtigung, dieselbe Einsicht auf Grund des Staates dem Plato zuzuschreiben. Wir bilden Begriffe und fragen nach deren Identität mit dem Sein. Plato bildete offenbar auch Begriffe, aber er wusste es nicht und glaubte denkend das Sein erfasst und die Seinsformen unterschieden zu haben. Es fehlte das Mittelreich der logischen Formen. Bleiben wir hier im V. Buche stehen, so sieht man aus dem Voraufgehenden was sich von seiner Bestimmung der εἴδη erwarten lässt. In den ersten Büchern war die Aufmerksamkeit auf die Seele, ihre Kräfte und Wirkungsverhältnisse gerichtet. Die typischen Kräfte der Seele und deren typische Verhältnisse sind εἴδη. Diese Betrachtung war ihm wichtig, weil er durch solches Unterscheiden und Abgrenzen die sokratischen Tugenden zu einem substantiellen Dasein gebracht hatte. Die zuerst psychologisch ermittelten Typen wurden nun weiter auch in dem übrigen Sein verfolgt. An der besprochenen Stelle, die von der Aufgabe der Dialectik handelt, hat er das Postulat ausgesprochen, indessen die Exemplificirung bleibt noch bei der φύσις stehn. Das εἶδος ὁμοιώσεως und ἀλλοιώσεως mag hoch speculativ klingen, und es ist eine wohlbegründete Vermuthung, dass sie nach der aus-

Digitized by Google

gebildeten Ideenlehre als ταὐτόν und θάτερον zu metaphysischen Principien interpretirt wurden. Aber man überzeuge sich nur an der weiteren Ausführung, wie realistische Bedeutung sie haben, und mit welcher Klarheit er wieder den relativen Character der Einerleiheit und Verschiedenheit — nach seinem objectivistischen Standpunct ein Vorspiel der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ — durchschaut hat. Die εἴδη der Identität und Differenz erweisen sich im vorliegenden Falle als psychische und physische Constitution der Geschlechter. Was sind sie aber sonst? Das muss gemäss ihrer Relativität (πρὸς τί τεῖνον) in jedem neuen Falle besonders bestimmt werden. Die Antilogik nnd die Dialectik haben den einen Gegensatz, dass die eine sich an die sprachlichen, die andere an die sachlichen Unterschiede heftet: κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι heisst nicht nach Begriffen trennen, sondern nach den in der Natur der Dinge liegenden Unterschieden nun auch wirklich unterscheiden. Das Beispiel, welches Plato in aller Ausführlichkeit vorträgt, zwingt zu dieser Interpretation. Nach Worten, so will er sagen, lässt sich nicht wissenschaftlich unterscheiden, sondern nur auf Grund des objectiven Wesens der Dinge, die je nach dem Standpuncte der Betrachtung sich bald als identisch bald als verschieden von einander darstellen. Das Anderssein ist ein leeres Wort, es muss qualificirt werden. Die verschiedenen Qualitäten sind die εἴδη.

So lange man bei den platonischen Worten stehen bleibt, erhält man einen ebenso klaren als erfreulichen Sinn: erfreulich, weil der grosse Denker sich hier noch an eine Betrachtungsweise hält, die jedenfalls fruchtbarer ist als die nichts erklärende Ideenhypothese und sich von unserem Verfahren principiell nicht unterscheidet. Ich habe sie nach dem Beispiel erläutert, das keinen anderen Ausweg für die Interpretation offen lässt, zumal das V. Buch mit Ausschluss der letzten Capitel die naturhistorische Methode so in den Vordergrund schiebt, wie es in keinem anderen Dialoge wieder angetroffen wird. Die φύσις luxurirt in diesem Buche — die Stellen sind zusammengetragen Plat. Staat p. 102 ff. — und die Weibergemeinschaft wird nicht aus dieser oder jener Idee, sondern aus den immanenten Qualitäten der φύσις, wie sie

Digitized by Google

den Geschlechtern inhäriren, begründet. Die Methode der ersten Bücher, die immanenten psychischen Verhältnisse zu bestimmen, wird in dem V. schlechthin fortgesetzt, so dass Alles, was bis zu jener zuerst von der Dialectik sprechenden Stelle abgehandelt worden ist, die aus der Natur des Beispiels schon an sich gerechtfertigte Interpretation unterstützt. Lässt man sich allerdings zum Vergleich mit anderen Dialogen verleiten, so bekommt diese Dialectik einen wesentlich veränderten Sinn. Man fragt dann nicht, wie der Staat mit sich, sondern wie er mit anderen Lehren übereinstimme, und hält es für wichtiger, dass der Phädrus seine Bestätigung am Staate finde, als dass man diesem einen Inhalt zugesteht, welcher neben dem Phädrus seinen eigenen Werth beansprucht.

Gegen Ende des V. Buches wird Plato skeptisch gegen sein eigenes Ideal. Liegt es nicht, fragt er, in der Natur der Dinge, dass die Wirklichkeit hinter der Rede zurückbleibt (473 A)? Ein so vollkommener Staat werde kaum anzutreffen sein; es sei aber genug, dass man ihm so nahe als möglich zu kommen suche. In diesem Satz offenbart sich sein beginnender Systemwechsel. Es liegt, werden wir ihm auf Grund der ersten Bücher antworten, nicht in der Natur der Dinge weniger zu leisten als die Rede, da diese ja ihre überzeugende Kraft aus der Natur entlehnt hat. Wie sollte das aus der Natur Bewiesene plötzlich wider die Natur sein? Vielleicht dass die Natur von ihm zu eng begrenzt oder ihr ein ungültiges Wirkungsgesetz untergelegt worden war? Plato erklärt sich darüber nicht, aber es mag wohl so sein. Wird einmal auf die Natur recurrirt, so wollen auch andere Existenzen neben der Seele und andere Gesetze für diese Existenzen berücksichtigt werden. Denn die Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft, und wer sich zu ihr und der Natur bekannt hat, soll auch alle Erfahrung gelten lassen und sich überzeugen, dass die Erfahrung dem ethischen Gesetze, das stillschweigend der Naturconstruction der ersten Bücher zu Grunde gelegt war, nicht zu gehorchen pflegt. Plato hatte seine ideale Gemeinde über den wechselnden Naturlauf hinausgehoben. Er mochte auf das ernsteste von dem Recht seiner Forderungen durchdrungen sein, aber immer konnte der Blick auf

Digitized by Google

ihr nicht haften bleiben. Der Tag musste kommen, wo er dem Antlitz der Natur die Wahrheit ablas, dass sie dem Ideal eine irdische Stätte nicht bereitet hat. Das ewige Fliessen der erscheinenden Welt haben Andere vor ihm gesehen, aber er hatte nicht noth, ihnen das zu entlehnen, was ein tieferer Sinn als ersten Eindruck von der Beschauung alles Lebens mitnimmt. Und hat es ihm weiter verborgen bleiben können, dass die Psychologisirung der Tugenden zwar die heilsamsten Dienste leistet, um ihr Wesen zu veranschaulichen, ihre unverbrüchliche Wahrheit und Würde aber dadurch um nichts bekräftigt, noch viel weniger begriffen wird? Wo blieben die Tugenden in einer Zeit, deren sittliche Praxis das Widerspiel der platonischen Theorien war? Diese Tugenden sollten in der Natur des Menschen begründet sein, zeigten aber in derselben Natur ihre Gegenbilder. Woher hatte er also diese Ansicht von der Natur bezogen? Aus der ethischen Idee, die in ihm lebte, die über alle Natur hinausging. Es musste ihm die Besinnung darüber aufgehen, dass die Natur zwar der Träger der Tugend, aber nicht ihr Garant ist, dass die Keime der Tugend zwar in der Seele liegen, ihre Vollendung aber von einer höheren Instanz abhängig ist. Er hatte das schon mit der möglichsten Entschiedenheit im II. Buch ausgesprochen, wo er die Reform der Theologie als conditio sine qua non für die Gründung des sittlichen Reiches hinstellte; indess die Gedankenkette, die Sittliches und Transcendentes miteinander verband, beruhte auf psychologischen Beobachtungen. An sinnlichen und trügerischen Göttern würden die Menschen ein verderbliches Vorbild haben. Das konnte nicht das letzte Wort eines solchen Geistes sein. Das Göttliche hat eine andere Wahrheit als die, welche ihm aus Rücksicht auf die Bedürfnisse der Sterblichen zugeschrieben werden kann, und seien es die höchsten Bedürfnisse. Diesen Weg schlug er ein. Er brach die Brücken der Psychologie hinter sich ab und ging den ewigen Ideen entgegen, die sich auf dieser Welt nur wie zu einem fliehenden Abglanz ihrer Herrlichkeit verkörpern, und alle diese Ideen sind nur Staffeln, die zum Thron der höchsten Wahrheit tragen. Der psychologische Kritiker liess die Götter bestehen und raubte ihnen nur die

Digitized by Google

seelenverderbenden Attribute. Der metaphysische Systematiker setzte den einen Gott, den Schöpfer und Herrn des dinglichen und geistigen Universums.

Den Uebergang von der Psychologie zur Metaphysik vermittelt die bekannte Forderung, dass nur die Philosophen regieren sollen. Wer ist Philosoph? Die Thierphilosophie des *γενναῖος σκύλαξ* war längst in den Hintergrund getreten; die Soldaten- und Wächterweisheit, auf Gymnastik, Musik und Dokimasie ihrer *δόξαι* begründet, verfällt jetzt dem metaphysischen Verdict. Denn mit der neuen Definition der Philosophen wird das Werden als eine inferiore Form erklärt. So wie mit cap. 20 die Methaphysik einsetzt, ist eo ipso die Ethik der ersten Bücher, die ganz und gar auf dem Bildungsprocess der Tugenden, also auf dem Werden beruht, aus den Angeln gehoben. Um gleich hier den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe erkennbar zu machen, erinnere ich an die schon früher angeführten Aussagen des VII. Buches 518 D, d. h. an Plato's eigene Kritik über die primäre Form seiner Sittenlehre. Die ganze psychologische Form der Ethik, als auf Werden, Gewohnheit und Uebung beruhend, wird als nichtig erkannt und die vier Cardinaltugenden mit der glücklichen Harmonie der Seelen und des Staates werden zu der Analogie körperlicher Zuständlichkeiten herabgewürdigt (*ἐγγύς τι τῶν τοῦ σώματος*). Die *ἕξη* und *ἀσκήσεις*, von denen sie abhängen, sind Formen des Werdens. Die inzwischen verkündigte *ἄνω ἀνάβασις καὶ θέα τῶν ἄνω* 517 B strebt hinauf zu einem ewigen Sein, von dem aus der Geist auf die Niederungen der Welt wie in die Nacht herabschaut (521 C). Die Seele kann nicht länger das Licht der Tugend in sich entzünden, sie kann sich nur hinwenden (*ψυχῆς περιαγωγή* 521 C) zu dem intelligiblen Lichtreich, wo in Gott und den göttlichen Ideen die Vollkommenheit ruht, die im Strome des weltlichen Werdens ihr versagt bleibt. Mit der Welt der Schemen und Schatten hatte Plato den Staub der weltlichen Tugenden von sich geschüttelt. Seine Seele war eine halbe und trügerische Speculation gewesen. Er hatte nun den Character des ganzen Daseins ergriffen, und die einstigen Herrlichkeiten der Seele folgten widerstandslos seinem im Entstehen

Digitized by Google

und Vergehen sich ruhelos wiedergebärenden Process. Wo ist der Plato hingekommen, der in stolzem Bewusstsein von seiner bahnbrechenden Speculation das Wort gesprochen hat, Niemand habe die psychologische Natur der Tugenden begriffen, der demgemäss sie zwei Bücher hindurch begründete und allen Zauber seiner vollklingenden Rede über die so erkannte und gleichsam verkörperte Sittlichkeit ausgoss? Er ist zur Metaphysik gekommen, und die Principien der Metaphysik zerstörten seine Psychologie. Oder, wenn es Jemandem so beifallswürdiger erscheint, er ist von der niederen Auffassung der Ethik als einem Harmonismus der Seelenkräfte — der Einklang von Denken, θυμός und Begehren ist thatsächlich keine besonders tiefsinnige Idee — zu der Erkenntniss fortgeschritten, dass die Fülle sittlicher Idealität, deren wir im Denken und Fühlen gewiss werden, über alles irdische Vermögen hinausreicht, dass die sittlichen Bestrebungen wie eine Skiamachie von der hehren Wahrheit verdunkelt werden, die uns mit einer „angeborenen Symbolik" von einer andern Welt aus herüberzuglänzen scheint. Er ist von der Ethik ausgegangen, wie es die sokratische Disciplin mit sich brachte, und er hat fortschreitend diese Ethik zu vertiefen gesucht. Ist sie die höchste Wahrheit, so kann sie nicht wohl durch einen so oder so gearteten Erziehungskanon der Menschheit vollkommen eingebildet werden. Das rastlose Suchen nach dem höchsten Gut, das einmal der Schlussstein seiner Weltanschauung werden sollte, trug die Auflösung der psychologischen Construction in sich, insofern das Höchste von inadäquaten Kräften zwar in irgend einer Weise erkannt, aber nicht von diesen selbst als wirkende Potenz des Thuns angeeignet werden kann. Und so kommt die Metaphysik doch wieder zu ihrem Recht. Er hatte die sokratische Aretalogie durch die psychologische Methode wissenschaftlich beweisbar zu machen gesucht; die moralische Idealität, die in ihm lebte, trieb ihn über die Psychologie als ein zu dürftiges Organ für die zu verwirklichende Idealität hinaus, und die metaphysische Methode leistete ihm den neuen Dienst zu diesem Beweis. Grosse Geister bergen ein Ideal in sich, das seine Erkenntnissweisen aus sich erzeugt und fortbildet.

Digitized by Google

Nach diesen Vorerinnerungen gehe ich zur Besprechung der letzten Capitel des V. Buches über. 476 A *περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος· αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.* Die Neuheit dieser Reflexion ergiebt sich aus dem Vergleich mit der älteren Betrachtungsweise, welche die *κακία* und *ἀδικία* identificirte und die *δικαιοσύνη* wiederum als Inbegriff der gesammten Tugend, d. h. wohl des gesammten Guten bestimmte (449 A *ἀγαθὴν μὲν τοίνυν τὴν τοιαύτην πόλιν .... καλῶ καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον*). Im VI. Buche sind also *κακόν* und *ἄδικον* gleichbedeutend und haben zahllose *εἴδη*, darunter vier die typisch sind (445 C), während allerdings das Gute nur ein *εἶδος* hat. Im V. Buch reisst er das *ἀγαθόν* und *δίκαιον*, das *κακόν* und *ἄδικον* aus einander und giebt für alle vier besondere *εἴδη*. Was sollen wir uns dabei denken, besonders angesichts der Thatsache, dass die versprochenen vier *εἴδη* der *κακία* im VIII. und IX. Buche abgehandelt werden?

Der Metaphysiker Plato fängt im V. Buch ebenso elementar an, wie der Psycholog Plato im II. Buch. Man sieht, dass er sich erst das Rohmaterial zusammenschaft. Im IV. Buche sprach er von *δικαιοσύνη* und *ἀρετή*, von *κακία* und *ἀδικία* und hatte die substantiellen Constructionen, auf denen sie beruhen, hinter sich. Sie waren dadurch gewissermaassen zu Subjecten geworden. Diese mussten verleugnet werden, und er redete nun von *δίκαιον* und *ἄδικον*, wodurch die accidentielle Natur der Handlungen und Attribute im Gegensatz zu der psychischen Substantiirung der Tugenden hervorgekehrt wurde. Er war einmal auf dem Wege, die Wesenlosigkeit der Erscheinungswelt begreiflich zu machen, und die fliessende Natur der Attribute gab dazu den erwünschtesten Anhalt. Wie man sich nun das *εἶδος* des *δίκαιον* und des *ἀγαθόν* zu denken habe, bleibt ungewiss. Jedenfalls hat es nichts mit dem *εἶδος δικαιοσύνης* des IV. B.'s zu thun, das einerseits mit dem Guten vollständig gleich war, andrerseits durch seine Basirung auf den drei Seelenkräften als ein für sich bestehendes Wesen schlechterdings nicht aufgefasst werden

Digitized by Google

konnte. Aber dieser psychischen Fundamentirung der Tugenden war Plato eben nicht mehr eingedenk, weil er einer neuen Betrachtungsweise folgte, die das Seiende von dem nur relativ Seienden abzusondern beflissen war. Die εἴδη sind nach der obigen Definition von geschlossenem Umfang, gehen in keine Erscheinung völlig ein, sondern zeigen sich bald als Attribute von Handlungen oder Dingen, bald treffen die Merkmale zweier εἴδη an derselben Handlung oder an demselben Dinge zusammen. Dies ist die einfache Erklärung jenes Satzes, welcher der Beihülfe des Sophistes nicht erst bedarf. Dieser Dialog steht an Tiefe und Reichhaltigkeit der Speculation so weit über diesem ersten metaphysischen Entwurf des Platonismus, dass ich gern meine Unfähigkeit bekenne, den Gründen unserer chronologischen Ordnung in irgend einer Weise nachzukommen. Indess muss darüber ausführlicher geredet werden. Hier begnüge ich mich mit der Bemerkung, dass der Sophistes das μὴ ὄν als ein positives Seinselement zu erweisen trachtet, während es im ganzen Staat schlechthin ein Nichts ist (478 B), dem nur die ἀγνωσία entsprechen kann.

Das Verhältniss der εἴδη zu den Handlungen und Dingen wird als ein Theilhaben bezeichnet (μετέχειν 476 D 478 E). Das Beharren bei den einzelnen Dingen und Handlungen ist der δόξα, die Betrachtung der εἴδη der γνώμη eigenthümlich, die sich wie Traum und Wachen zu einander verhalten, einander aber doch ähnlich sind, wie denn auch vorher ausdrücklich zugestanden wird, dass die φιλήκοοι und φιλοθεάμονες den Philosophen ähnlich sind (475 E). Diese Bestimmung ist wichtig; man sieht ihn auf der ersten Staffel der Metaphysik γνώμη und δόξα in relativer, nicht in absoluter Differenz von einander absondern.

Wie unterscheiden sich nun Handlungen und Dinge von den εἴδη nach ihrem Seinswerth? Ich ziehe die diffuse Erörterung darüber kurz zusammen. Der Sokratiker Plato kannte in den ersten Büchern nur ἐπιστήμη und ἄγνοια. Hier will er der δόξα einen Raum verschaffen und zwar durch folgende Argumentation. Das Wissen bezieht sich auf ein Seiendes, das Nichtwissen auf ein Nichtseiendes. Die δόξα ist eine

Digitized by Google

Kraft, die von der Kraft der ἐπιστήμη verschieden ist und daher einen besonderen Objectenkreis haben muss. Zwischen Seiendem und Nichtseiendem liegt aber nur das zugleich beides Seiende, von dem genau gesprochen keines von beiden als Prädicat auszusagen ist — also das nur relativ Seiende.

Dieser relative Character bezeugt sich in allen Attributen der Handlungen und Dinge: kein Schönes das nicht hässlich, kein Gerechtes das nicht ungerecht, kein Doppeltes das nicht halb, kein Grosses das nicht klein, kein Leichtes das nicht zugleich schwer wäre (479 A). Man möchte Plato fragen, wo sein Gesetz des Widerspruches geblieben sei, das er im IV. Buch eben so sicher aufzustellen wie an den Erscheinungen zu interpretiren gewusst hat, wie nach seiner früheren Definition des Gerechten diesem zugleich ein Ungerechtes anhaften könne? Ist die Gerechtigkeit eine Functionsweise der Seele, so sind alle Handlungen gerecht, so lange dieselbe besteht; die ungerechten könnten nur aus deren Störung hervorgehen; aber zugleich Gerechtes und Ungerechtes von derselben Handlungsweise zu prädiciren ist nach diesem Standpunct unmöglich. Der neue Standpunct aber kennt die Seele, deren normale und abnorme Verhältnisse nicht, sondern hält sich nur an den wahrnehmbaren Effect, die Handlungen, die dann zugleich als gut und nicht gut erscheinen können; jedoch auch nicht in demselben Sinne (*κατὰ ταὐτόν*), sondern je nach dem Standpuncte der Betrachtung und der Beziehungsweise des Urtheils. Denn Plato hatte früher so richtig eingesehen, *ὅτι ταὐτὸν ἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα* (436 B). Von dieser Vorsicht weiss er nichts mehr. Die Logik hatte ihm mit dem Gesetz des Widerspruchs die Psychologie begründen helfen, die Nichtbeachtung dieses Gesetzes verschaffte ihm ein Motiv zu seinem ersten ontologischen Versuch. An demselben Ort (438 B) hatte er sehr gut den relativen Character des Grossen und Kleinen, des Doppelten und Halben, des Leichten und Schweren ein gesehen; aber er konnte nicht in die Gefahr kommen, ihnen das Gerechte und Ungerechte zu coordiniren, die er als substantielle Seelenformen begründet hatte. Im V. Buch dagegen sind sie coordinirt, und alle Attribute werden als in sich

Digitized by Google

widerspruchsvolle Seinsformen behandelt. Ist das nicht die Weise, die er in demselben Buch als eristisch verworfen und durch die Methode der Beziehungen (πρὸς τί τεῖνον) zu verbessern gedacht hatte? Da erklärte er, dass das Selbige und Verschiedene an sich nichts besagen, sondern nur in Bezug auf die jedesmaligen Leistungen und Wirkungen zu prädiciren seien. Eine ἄλλη φύσις ist die, die einen verschiedenen Wirkungskreis beherrscht, wie z. B. ein ἄλλο von den Geschlechtern in Bezug auf die Propagation ausgesagt wird. Aber das ἄλλο kann auch andere Beziehungen in sich schliessen, wie z. B. die der intellectuellen Leistung, und nach dieser sind wiederum die Geschlechter gleich, so dass Identität und Differenz in denselben Individuen liegen, je nach der Beziehungsweise, die dem Urtheil zu Grunde liegt. Mit solcher Methode konnte er die Eristiker schlagen; mit der neuen dagegen, die im Grossen und Kleinen Widersprüche findet und von dem Widerspruch auf ein an und für sich Seiendes als rettende That recurrirt, hat er nur einer neuen Form speculativer Eristik die Bahn gebrochen.

Nach Beleuchtung der zwischen dem Früheren und Jetzigen bestehenden Gegensätze kehre ich wieder zu den εἴδη zurück. Die εἴδη des Gerechten und Ungerechten, des Schönen und Hässlichen u. s. w. sind Seinsformen, die allerdings nicht länger als immanente Qualitäten zu betrachten sind, allerdings auch nicht als transcendente. Was sie eigentlich sind, ergiebt sich aus der Gesammtconstruction der letzten Capitel. Sie unterscheiden ein absolut und ein relativ Seiendes, oder da ὄν und εἶναι promiscue gebraucht werden, absolute und relative Existenz. Die Formen des absoluten Seins sind die εἴδη, die des relativen sind die Attribute. Wohin die einzelnen Dinge gehören, bleibt gänzlich unklar, da nur die Attribute derselben aus den εἴδη abgeleitet werden. Bemerkt aber muss werden, dass er noch eine besondere Seinsform nennt, die Kraft, über die man seine Ausführung vergleichen wolle 477 C. Die Attribute führen durch ihre Relativität zur Unterscheidung eines beharrenden und veränderlichen Seins; wohin gehören die Kräfte? Sie sollen ein εἶδος τῶν ὄντων sein; auch die ἐπιστήμη ist eine Kraft, ebenso die δόξα, das Gehör

Digitized by Google

und das Gesicht. Ob es auch eine für sich bestehende Kraft giebt, von der den Sinnen und dem Verstande die Energie zufliesst? Solche Fragen legte sich Plato in seiner ersten Orientirung nicht vor. Es muss festgehalten werden, dass er die εἴδη nur durch Betrachtung der Attribute gewinnt, während von εἴδη einzelner Dinge oder Kräfte nicht die Rede ist. Ich möchte noch ganz besonders hervorheben, wie reservirt er sich an einer Stelle verhält: ὁ χρηστός, ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται 479 A. Eine Objectivität haben die εἴδη, sie haben oder vielmehr die Idee des Schönen hat auch gewissermaassen eine concrete Gestalt.

Der Ertrag der Capitel ist erstens, dass er in ihnen der δόξα einen Ort und Wirkungskreis im Sein erobert hat. Ihre Perceptionen gehen aber nicht auf das Werdende — der Ausdruck kommt in diesen Capiteln noch nicht vor —, sondern auf das zwischen Sein und Nichtsein Schwebende, d. h. auf das relative Sein. Zweitens, dass er der Erkenntniss als Object die εἴδη, die Formen der absoluten Existenz vindicirt hat.

Der Unterschied der Capitel von den ersten Büchern liegt darin, dass erstens die δόξα überhaupt als besondere Function aufgestellt, zweitens dass mit ihr ein Reich relativer Existenzen geschaffen und zu ihr in Correlation gesetzt wird, drittens, dass die Charactere des absoluten und relativen Seins an die Stelle des psysischen Werdens treten.

Eine genaue Beobachtung lehrt, dass dieser radicale Systemwechsel seinen Stoff aus einer sehr dürftigen Umfassung des Seienden entlehnt hat. Plato war nur in der Welt der Seele zu Hause gewesen; allen Gehalt der Sokratik hatte er darin zu kunstvoller Gliederung systematisirt. Er vollzieht jetzt einen plötzlichen Uebergang zur Ontologie, und die Plötzlichkeit lässt ihn arm erscheinen. Denn er gewann das exemplificirende Material nur wieder dem Menschen ab. Die Kraft wird in vier Beispielen an ihm demonstrirt, die sittlichen Begriffe gehören eben dahin; nur das Grosse das Doppelte das Schwere und das Schöne scheinen einer weiteren Sphäre entnommen. Der Gang seiner Gedanken mag etwa

Digitized by Google

der gewesen sein. Plato hatte die psychischen εἴδη gefunden, und was er von der Seele zu sagen wusste hatte er gesagt. Zu dem anderen Sein sich wendend übertrug er die Theorie der εἴδη auf alle Existenz. Da gab es aber für ihn bei einer völlig unausgebildeten Naturansicht nichts, dessen er sich so wie des Seelischen zu bemächtigen verstand. Die Natur als ein gesetzmässig functionirender Haushalt des Seins und der ganze Apparat ihrer Kräfte und Elemente war ihm noch verschlossen. Er nahm an ihr nur den Schein, die äusseren Eigenschaften wahr und war doch unfähig, sie als letzten Inhalt der Erkenntniss hinzunehmen. Ihre Qualitäten und Quantitäten, den Einzelwesen anhaftend, schienen wie zerfliessende Reflexe eines Seins, das aus verborgenen Tiefen die farbigen Spiegelbilder der erscheinenden Welt projicirt. Seine einstige Anschauungsweise, die Worte und Handlungen nur als Phänomene innerer Zustände (382 B), die Tugenden als innere Formen (εἴδη ἐνόντα) zu begreifen, die sichtbaren Bilder von ihnen zu unterscheiden (εἰκόνας αὐτῶν 402 C), die Seele als die Bildnerin des Körpers wie des gesammten Menschenlebens, kurz als Prius alles Geschehens zu betrachten, gab ihm eine Directive für die metaphysische Weltansicht, in der nun gleichfalls von allem äusseren Sein und Erscheinen auf ein inneres, nur dem Gedanken zugängliches Sein zurückgeschlossen wurde. Dem Zug in die Tiefen des Seins gehorchte er auch hier, nur dass die gesammte Natur nicht ein so fruchtbares Substrat wie die Seele zu liefern vermochte. Daher die völlig unzureichende Fassung, in der er die neue Gedankenreihe vortrug, und die mehr als dürftigen Beweismittel für die relative Existenz.

Wie erklärt sich nun die Unterscheidung absoluten und relativen Seins neben dem Werden der ersten Bücher? So lange Plato bei der Seele stehen blieb, war mit der sokratischen Ansicht von der Bildsamkeit zum Sittlichen die Werthschätzung des Werdeprocesses gegeben; jeder Act des normalen Werdens war ein Fortschritt auf dem Weg des Guten. Beim Uebergang zur Weltbetrachtung erschien aber das Werden als eine rastlose Abfolge vergänglicher Existenzen ohne bleibende Frucht. Einen Sinn musste aber das Dasein

Digitized by Google

haben, und so bildete er ihm die ewigen Formen ein, das Absolute, über dem sich die zwiespältige Welt der Erscheinungen zwar nicht wesenlos aber auch nicht wirklich ausbreitet.

Mit diesen metaphysischen Schlusscapiteln trat Plato über den Horizont der Sokratik einen bedeutsamen Schritt hinaus. In den ersten Büchern sind ausschliesslich die ethischen Begriffe als Formen des Seelen- und Gemeinlebens behandelt. Eine Erkenntnisstheorie gab es nicht; denn sie unterscheiden mit Sokrates nur Wissen und Nichtwissen. Die Grundlage aber der gesammten Construction war die *φύσις*, und der letzte Zweck war die sittliche Regelung des privaten und staatlichen Daseins. Die *ἐπιστήμη* war identisch mit dem Sittlichen; sie leitet die Seele zur Selbstbeherrschung, den Staat zur Eintracht, weist aber nicht auf ein auswärtiges Erkenntnissgebiet hinaus. Und so wird es wohl als eine gute Bestätigung für meine Annahme über die Chronologie und die Sokratik der ersten Bücher gelten dürfen, dass erst mit den letzten Capiteln des V. Buches die *δόξα* als ein neues Element des Platonismus erscheint, welches eine totale Umwandlung der Weltansicht im Gefolge oder vielmehr zur Voraussetzung hat. Die Unterscheidung eines absoluten und relativen Seins war die erste Form dieser Weltansicht, die Unterscheidung von *γνώμη* und *δόξα* an Stelle des bisherigen *λογιστικόν* der erste Schritt zu einer parallel zu entwickelnden Erkenntnisstheorie. Da die *δόξα* eine Kraft sein soll, so kann auch die frühere Trichotomie der Seele keine Geltung mehr haben. Es giebt nun vier Kräfte in derselben.

So ungenügend wie die neue Anschauungsweise begründet und durchgeführt war, von so kurzer Dauer im platonischen System ist sie gewesen. Relative Existenzen durch das Band des *μετέχειν* an einen absoluten Weltinhalt geknüpft — das war eine Ansicht, die keine wirkliche Entwickelung vertrug. Auch ist sie im VI. Buch spurlos verschwunden. Die *κοινωνία* und *μετοχή* gehören einem Uebergangsstadium des Staats

Digitized by Google

an. Ich beschränke mich im Fortgang zum VI. Buch auf die Würdigung der letzten Capitel.

Alles Dasein steht unter der Herrschaft des Guten. Aus ihm fliessen als zwei getrennte Ströme des Seins die sichtbare und die intelligible Welt. Die sichtbare steigt von Schatten und Spiegelbildern zu den realeren Formen der Thiere Pflanzen und Artefacten herauf; die intelligible umfasst die mathematischen und die ethischen Begriffe. Die erstere unterliegt dem Werden, die andere ist das reine Sein. Durch die *δόξα* wird jene, durch die *γνώμη* diese erkannt.

Die *γνώμη* gliedert sich, je nachdem sie auf mathematische oder ethische Begriffe gerichtet ist, in *δίανοια* und *νόησις*. Die erstere hat den Mangel, von unerklärten Voraussetzungen anzuheben und bei irgend einem Beweise befriedigt stehen zu bleiben, obwohl ihre Objecte auch von einem Urprincip abhängig sind (*καίπερ νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς* 511 D). Die *νόησις* steigt, jeder bildlichen Anschauung entsagend, von den elementarsten Begriffen zu dem höchsten, der Idee des Guten, hinauf und abwärts wieder herab.

Plato hat die sichtbare Welt von dem Reich des reinen Gedankens so abgeschieden, dass sie nur an der äussersten Spitze und auch da nicht direct, sondern durch das Mittelglied des Lichtquells zusammenlaufen. Das Bedürfniss nach Einheit der Weltansicht hat er gehabt, die Herstellung der Einheit ist ihm ebenso schwer geworden wie Jedem Anderen nach ihm. Ueber dem ganzen Sein steht der schöpferische Gott, unter ihm das Körperliche und Geistige. Ein ätherisches Element, dem reinen Wesen der Gottheit am nächsten verwandt, vermittelt die Entstehung der materiellen Existenzen. Auf diesem Verknüpfungspunkt allein beruht der Zusammenhang der anschaulichen und intelligiblen Welt. Beide haben einen eigenen Entwickelungsprocess ihrer Formen. Vom Helios aus geht der reale Gang bis zu dem wesenlosen Schatten herab als Objectenkreis der Anschauung, von den elementarsten Begriffen erhebt sich das Denken durch eine Reihenfolge immer höherer Erkenntnisswerthe zum Absoluten. Dass diese Stufenfolge durch das Maass bestimmt wird, in dem jedes Intelligible die Idee des Guten realisirt, darf man wohl

Digitized by Google

annehmen. Darum stehen wahrscheinlich die reinen Quantitätsbegriffe in der Anfangsreihe der seienden Wesen.

Ein Zusammenhang beider Welten findet sonst nicht statt. Es wird zwar von einer Aehnlichkeit geredet (510 B und D), aber bei der grundwesentlichen Differenz zwischen Anschaulichem und Intelligiblem ist das ein nichtssagendes Wort. Die Ideen gehen keine Gemeinschaft mit dem Sinnlichen ein. Sie bilden ein ganz für sich bestehendes Reich reiner Wesenseiten, denen die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* das Dasein und die Erkennbarkeit verliehen hat (509 B). Aus dieser Stelle widerlegt sich einmal die Auffassung von Bonitz (Plat. Stud. p. 190), dass das Sein nicht schlechthin von den Ideen ausgesagt werden könne — wenigstens für den Staat. Gott, der alles geschaffen, hat auch die Ideen geschaffen: er hat die seiende Wahrheit (*ἀλήθειά τε καὶ ὄν* 508 D) gesetzt und sie dem Menschen zugänglich gemacht. Andrerseits auch wird Lotze's Geltungstheorie solchen ausdrücklichen Erklärungen gegenüber hinfällig.

Plato hat der Welt der Gedanken, genauer gesprochen der für sich bestehenden und von aller Empirie losgelösten Speculation eine Stelle erobert. Freilich umfasste sie vorläufig nur den engen Kreis, in dem der Geist sich selbst vertrauen und seiner gewiss sein konnte: das Mathematische und Ethische. Denn was sonst noch unter die Function der *νόησις* fallen mochte, die ethischen Ideen bildeten jedenfalls ihr vornehmstes Object. An eine die ganze Natur umfassende Speculation a priori hat Plato damals noch nicht denken können. Unbeschreiblich dürftig klingt es, dass die sichtbare Welt sich gliedern soll in *σκιάς, φαντάσματα, τὰ περὶ ἡμᾶς ζῶα, καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος* (510 A). Nicht Natur und Geisterreich werden geschieden, sondern das Denkbare und Sichtbare, zu dem dann auch die Erzeugnisse der Kunst und Technik gerechnet werden. Daher hat der Mensch keine Stellung innerhalb der Gliederung des ganzen Seins, ist ihm vielmehr als die anschauende und denkende Subjectivität gegenübergestellt. Wie sich das aber verhalten mag, in der Bestimmung der *νόησις* als einer von Begriffen durch Begriffe zum Weltprincip aufsteigenden

Digitized by Google

Function nahm er einen Gesichtspunct auf, dem sich noch die am meisten systematische Philosophie unseres Jahrhunderts angeschlossen hat.

Man würde sagen können, Plato habe die innere Gesetzmässigkeit und absolute Autarkie der Gedankenwelt im Gegensatz zu einer unsicheren Empirie erkannt, wenn man nur nicht damit einen ihm fremden Subjectivismus verbindet. Die Begriffe, von denen er redet, sind nicht unsere Begriffe als logische, sondern schlechthin als metaphysische Kategorien. Nicht dass er mit Bewusstsein einen Unterschied beider statuirte; er hielt einfach an seinem Glauben fest, dass das Erkannte eo ipso seiend war. Es lag dies ebenso in seiner objectivistischen Denkart wie sein Glaube an die Objectivität der Schatten und Spiegelbilder. Alle Unterscheidungen, welche die Sinne und der Gedanke setzten, waren ihm auch sofort wirkliche Unterschiede des Seienden. Von einer Hypostasirung der Begriffe kann solchem systematischen Realismus gegenüber keine Rede sein. Die εἴδη subsistiren immer, ob sie in der Seele, in der φύσις, im beharrenden Sein oder im Intelligiblen ihren Ort haben. Immer werden die εἴδη unmittelbar erkannt; nicht die begrifflichen Erkenntnissformen liegen zwischen ihnen und der Denkfunction, sondern das διαλέγεσθαι, d. h. die Sprache (511 B). Die Sprache aber hat in sich nicht die Correlate der εἴδη, sondern sie muss, wie er schon im V. Buch auseinandersetzt, nach der διαίρεσις der Ideen regulirt werden; andernfalls verfährt sie κατ' ὄνομα, eristisch. Wie das Licht zwischen den Körpern und dem Auge steht (507 C), so die Sprache zwischen den objectiven Ideen und der Vernunft. Nur durch sie wird die Erkenntniss möglich. Daher der Name Dialectik als das Organ des die Wahrheit ergreifenden Geistes. Vermittelst der Sprache werden die Ideen unterschieden, dann in geordneter Folge aneinandergereiht, so dass an ihrer Hand der Umkreis der intelligiblen Welt durchmessen wird. Bleibt der Verstand mit seinen Scheidungen und Verknüpfungen innerhalb der Sprache selbst, so übt er die ἔρις (454 A), gebraucht er sie aber nur als Instrument zur Scheidung und Verknüpfung der wahren Verhältnisse des Seins, so steht er

Digitized by Google

in der διάλεκτος. Plato erkannte wohl den Unterschied zwischen Worten und Begriffen, und seine Dialectik im Unterschiede von der Eristik ist die erste Ahnung der logischen Wissenschaft. Indess waren seine Begriffe nicht logische. Es giebt nach ihm nur einen Geist, der durch das Medium der Sprache zu unmittelbarem Contact mit dem Sein gelangt. Liegt hier etwa eine Ahnung von der Identität des Denkens und Seins zu Grunde? Ich habe nichts davon bei ihm gefunden; dagegen hat er das Bedürfniss gefühlt, die unmittelbare Erkennbarkeit des Objectiven erklärlich zu machen (509 B). Er ahnte das Problem und löste es durch einen deus ex machina.

So ist die Seele das Bewegungsprincip der Geschichte, die Sonne das Bewegungsprincip der Natur. Die Ideen aber haben einen Ort über beiden, und als einer ganz anderen Ordnung der Wesen angehörig haben sie keinen Antheil an irgend einem Werden und Wirken. Sie sind Polarsterne der Seelen und Geister, die im Aufblick zu ihnen (484 C) die Bestimmung und das Gesetz ihres Lebens erkennen. Plato hat in dieser jenseitigen Welt das tiefe Verlangen seiner dem Wahren und Göttlichen zugewandten Natur objectivirt. Er erkannte in dem sittlichen Gefühl, wie Kant in seinem Imperativ, eine Stimme aus einer höheren Welt, die er in noch glaubensfrohem Dogmatismus mit eigenen Wesenheiten bevölkerte.

Im V. Buch war die Rede von εἴδη des Bösen Ungerechten und Hässlichen und anderer Attribute; εἴδη der Körperwelt aber müssen nach dem V. wie nach der letzten Construction des VI. Buches entschieden in Abrede gestellt werden. Was wird er aber nun mit jenen εἴδη des Schlechten anfangen, welche die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ nicht geschaffen haben kann, da ja von Gott nur das Gute kommen soll? Plato hat mit seiner Theorie der νόησις einen Tiefsinn bewiesen, den man nicht genug bewundern kann: in der Weite seiner hochstrebenden Aussichten war es ihm erlaubt über unlösbare Fragen, wie die nach der Natur des Bösen, vorläufig zu schweigen.

In den ersten Büchern waren die εἴδη immanente Formen der φύσις; in den Schlusscapiteln des V. waren sie Elemente des absoluten Seins durch μεθοχή mit den Einzelwesen ver-

Digitized by Google

knüpft; im VI. sind sie unfraglich transcendent geworden, nur dass sie kein Räthsel aufgeben über ihr Verhältniss zur Sinnenwelt. Denn diese empfängt das Gesetz ihres Daseins von der Sonne. Man wolle das so buchstäblich nehmen, wie es dasteht; was seinen Lesern damals unverständlich sein mochte, ist uns heute eine begriffene Wahrheit.

Ganz treu blieb er der Theorie des VI. Buches über die Stufenfolge und Objecte der Erkenntniss im Fortgang nicht. Das VII. Buch entsetzt die Mathematika ihrer ontologischen Würde; sie werden ἑλκτικά, ἀγωγά, μεταστρεπτικά, durch die der Geist zum Seienden hingeleitet wird. Mag er es wollen oder nicht, die einfache Unterscheidung in ὁρώμενα und νοούμενα und die Bestimmung der letzteren als seiender Existenzen im Gegensatz zu den werdenden erfährt eine neue Alteration. Die Objecte der Mathematik werden Mittelformen zwischen Seiendem und Werdendem. Man darf vermuthen, dass er mit den Quantitätsbegriffen doch nichts Rechtes anzufangen wusste. Er hatte sie dem Sittlichen coordinirt und mochte doch über ihre innere Verwandtschaft mit dem Guten im Zweifel sein. Bei ihrer Inhaltlosigkeit hatten sie indess den Vorzug eines unveränderlichen Schematismus, und indem er nach Mitteln suchte, den Geist von der Herrschaft der vergänglichen Dinge zu befreien, leisteten sie ihm einen erwünschten Dienst. Die mathematischen Anschauungen werden zu einer Brücke, die vom Werden zum inhaltvollen Sein hinüberführt; sie stehen aber doch so tief, dass sie über das Seiende träumen (533 C ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν). Das wahre Sein ist nur in Gott und den sittlichen Ideen. So sublimirt er sein System schrittweise.

Sonst hat Plato seinen Standpunct im Wesentlichen nicht verändert. Man sieht zur Evidenz, dass er in der Erkenntniss der intelligiblen Welt keinen weiteren Fortschritt zu Wege bringt. Zwar die Etappen zu ihr hat er vollständiger aufgezählt: Zahlenlehre, Planimetrie, Stereometrie, Atronomie und Harmonik stehen in der Vorhalle der dialectischen Wissenschaft, die ihrerseits keinen weiteren Ausbau erfährt, ja

Digitized by Google

gegen den Entwurf des VI. Buches im Rückstande ist. Gilt sie da als Organon einer von den elementarsten Begriffen zum Weltprincip fortschreitenden Speculation, so hat sie hier die magere Definition, dass sie von dem Wesen eines jeden Dinges Rechenschaft gebe (534 B), oder dass sie das Bildungsmittel sei, um richtiges Fragen und Antworten zu lehren (534 D ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται). Das kann allerdings nicht orientiren, und nach so vielen angeblich vorangehenden Dialogen müssen solche Erklärungen in dem Schlusswerk, welches das Facit einer Lebensarbeit ziehen soll, überraschen. Man kann sie nur dadurch rechtfertigen, dass man ihn immer noch als in den ersten Phasen seiner Entwickelung denkt. Darum sagt er ausdrücklich οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκοστέα, ἀλλὰ καὶ αὖθις πολλάκις ἐπαντέον 532 D. Hätte er schon ein Dutzend Gespräche geschrieben, so wäre es unerfindlich, wie er noch so oft auf denselben Gegenstand zurückkommen wollte. Es ist mit dieser Verheissung zukünftiger Untersuchungen nicht anders als mit der im IV. Buche über die Tapferkeit: αὖθις δὲ περὶ αὐτοῦ, ἐὰν βούλῃ, ἔτι κάλλιον δίιμεν 430 C, für die doch Laches und Protagoras vorausgesetzt werden. Ist er denn am Ende seines Lebens noch nicht einmal mit der Tapferkeit fertig geworden? Aus solchen Stellen allein würde ich nichts schliessen; aber der ganze Gang der Politeia bezeugt ein fortschreitendes Wachsen und Wechseln der Ansichten, ein in steter Unruhe sich bewegendes Denken, das wohl auf zukünftiges Besseres, nicht aber auf ein vergangenes Festes hinweisen kann. Nach dem glücklichen Anfang, den er in den ersten Büchern gemacht, die Tugenden als Formen des Seelenlebens zu begreifen, war ihm durch seine neuen ontologischen Annahmen das Concept völlig verrückt. Man mag über die δικαιοσύνη der ersten Bücher denken wie man will; sie bleibt ein grossartig angelegter Versuch ethischer Bestimmung, dem die griechische Philosophie nichts an die Seite zu stellen hat. Aus einer Tugend die anderen abzuleiten und so, dass sie als ein und dasselbe Princip die Seele und den Staat beherrscht, ist gegenüber der aphoristischen Eristik der Vergangenheit ein wahrhaft denkwürdiges Unternehmen. Das

Digitized by Google

war Ethik im grossen Stil, bei der man zahlreiche mit unterlaufende Inconsequenzen hinnimmt. Nun war plötzlich ein neues Reich der Wahrheit gefunden, mit keinen anderen deutlichen Bestimmungen, als dass darin alles ewig seiend und verwandtschaftlich verbunden ist. Die Ideale waren transcendent geworden. Plato muss ihre nähere Bestimmung verlangen (*λόγον λαμβάνειν τῆς οὐσίας ἑκάστου* 534 B). Aber wo soll er ansetzen, wenn er nichts anderes hat als das intelligible Sein? Was ist denn die intelligible Gerechtigkeit, die als Wesen für sich bestehen soll, die sich nicht zu einer vorbildlichen Handlung rühren darf, es sei denn auf die Gefahr hin eben nicht mehr intelligibel zu sein? Seine Noumena sind Substanzen, nicht Potenzen; sie stehen nebeneinander, entwickeln sich nicht auseinander. Er will, wie es im VI. Buch zu lesen ist, eine synthetische Construction aus dem Centrum der Dinge her und eine analytische zu ihm hin; jedoch soll es eine Synthesis ohne Actus sein. Denn der Actus liegt einzig im Erkennen, das über die bewegungslosen Gefilde der ewigen Wahrheit dahin schwebt. Weil Plato in den ersten Büchern das Werden leben liess, so kam er zu haltbarer und überall sinnvoller Systematik, und er hatte ein Werkzeug die Welt zum Ideal zu formiren. Weil er im VI. und VII. das Werden verleugnet und verachtet, stehen die jenseitigen Noumena als das unbegreifliche Mysterium da, auf das auch sein Genius kein Fünkchen erhellendes Licht zu werfen versteht. Warum sagt er nicht einmal, was das Gerechte ist? Er redet immer wieder davon, aber es bleibt bei der Auskunft, dass die Dialectik es bestimmen soll, und so wissen wir nur, dass die Dialectik die Wissenschaft von etwas völlig Unbegreiflichem geworden ist.

Es wäre vergeblich bei einem solchen Manne die Schranken seines Gedankens aus den Schranken seines Geistes erklären zu wollen oder durch eleatische Doctrinen seinen Flug lähmen zu lassen. Er hatte ein dynamisches Princip für die Erklärung des sittlichen Lebens gehabt, als er Sitte Recht Verfassung, ihren Ursprung und ihre Geschichte aus der Seele herleitete. Er hatte auch im VI. Buch in der Sonne den die sichtbare Welt erzeugenden und erhaltenden

Digitized by Google

Kraftquell erkannt. Er hatte im V. Buch den Begriff der *δύναμις* definirt, und der grösste Theil des Staates ist eine Bewegungslehre der sittlichen Welt. Er lehrt wie sie gebildet wird, im VIII. und IX. wie sie sich verbildet. Keine genügsame Beschauung der Wahrheit wollte er gutheissen. Man lernt einzig aus ihr, wohin das Ziel des Lebens geht (*σκόπον — οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν* 519 C); gerüstet mit dieser heilsamen Erkenntniss kehrt man dann in den Dienst des gemeinnützigen Lebens zurück. Hat ein Heraklit diese Dynamik verschuldet und etwa ein Parmenides die Ontologie? Es bedarf dieser Namen nicht. Wer an das Gute glaubt, glaubt an das Fortschreiten und Werden. Diese Dynamik stammt einfach aus der Sokratik, und wie Plato über das physische Werden Heraklit's urtheilte, hat er beiläufig VI 488 A kundgegeben. Neben dessen persiflirte Sonnentheorie stellt er an dem Schluss des VI. Buches die seine, von der schon gesprochen ist: die Sonne giebt allen Dingen *γένεσιν αὔξην καὶ τροφήν* 509 B, ist aber selber nicht im Werden. Von einem ziellosen Werden ist nirgends die Rede. Wohin aber gehört die transcendente Ontologie? Es wäre vermessen, den Eleatismus einfach abweisen zu wollen. Plato mag bis dahin nichts näheres von ihm gewusst haben und konnte doch unter dem Einfluss eines seiner Gedanken stehen. Aber näher liegt es, seinen Gedankenlauf aus seinem eigenen Schicksal zu erklären. Der begeisterte Sokratiker hatte eine Welt erbaut, in der alle Tugend und Schönheit wirklich geworden war, nicht zur speculativen Erbauung sondern mit reformirender Tendenz. Niemand hörte auf ihn, es sei denn die komische Bühne. Wo er hinsah, fand er Ruin und ausserhalb Hellas die Oeden der Barbarei. Der Natur wusste er nicht beizukommen, und die Geschichte zeigte das Volksleben in seiner Agonie. Er verzweifelte an der Welt. Das VI. Buch enthüllt den melancholischen Weisen, der ungehört und unverstanden nach dem Höchsten rang; der Schmerz eines ausserordentlichen Menschen, der vergeblich an die Pforten des Zeitalters klopfte, hat darin einen ergreifenden Ausdruck gefunden. Wer liest aus diesem Buche nicht die Wahrheit, dass die Idee nicht von dieser Erde ist, dass er den

Digitized by Google

verschmähten Schatz in das ewige Dasein retten wollte, das keine Zeit und kein Menschenwitz berührt. Genug, zwischen dem alten Standpunct und der neuen Wahrheit liegt die Tragödie des platonischen Geistes. Die Wissenschaft hat mit diesem Systemwechsel sonst nichts gewonnen, es sei denn, dass auch diese Auffassung concreter überweltlicher Ideen einmal in ihrem Gange hat stattfinden müssen, als ein ihr unentbehrliches Moment. Aber die Wahrheit hat sie unverkümmert aus der neuen Phase des Platonismus herübergenommen, dass das Sittliche nicht allein aus der menschlichen Natur erkannt, nicht allein in ihr begründet werden kann. Den Grundunterschied dieser letzten Bücher bildet die Ueberzeugung, dass die Ethik eine speculative Disciplin ist, nicht wie in den ersten Büchern eine empirische. Wo wir das Transcendentale hinstellen, hat Plato transcendente Noumena. Kein Erfahrungsmässiges darf sich unter sie einschleichen, das ist der Sinn des *ὑποθέσεις ἀναιρεῖσθαι* als Anfang, des *ἀνυπόθετον* als Ziel aller Dialectik; die *ὑποθέσεις* — davon kann man sich aus den Schlusscapiteln des VI. Buches überzeugen — sind sinnliche Dinge oder Verhältnisse, Winkel, Gerades und Krummes u. s. w. Vor, oder wie er sagt, über aller Erfahrung liegt die reine Wahrheit, die ewig gültige Idee. Ihm ist es mit derselben nicht anders ergangen als Kant mit dem kategorischen Imperativ. Der hielt sich an ein gewaltiges Phänomen des inneren Menschen und formulirte auf diesem Grund sein intelligibles Gebot, dem man mit ziemlicher Einmüthigkeit unfruchtbaren Formalismus vorgeworfen hat. Plato's ganzer Staat hat dieses Phänomen zu seiner Voraussetzung; an einer Stelle hat er es deutlich ausgedrückt (440 C *ὅταν τις οἴηται ἀδικεῖν οὐχ ὅσῳ ἂν γενναιότερος ᾖ τοσούτῳ ἧττον δύνασθαι ὀργίζεσθαι καὶ πεινῶν καὶ ῥιγῶν καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων ὑπ' ἐκείνου, ὃν ἂν οἴηται δικαίως ταῦτα δρᾶν*). Für ihn verdichtete sich dasselbe zu der Forderung eines hyperphysischen Seins, in dem alles Sittliche seinen wesenhaften Ursprung hat. Auch er bleibt bei einem Formalismus, den keine noch so kühne Dialectik mit Leben befruchten kann; das Leben der Idee wäre ihre Vernichtung als Idee.

Digitized by Google

Mich dünkt, dass Plato in einer Verlegenheit war, die sich einfach aus dem Nochnichtdasein des Christenthums herleiten lässt. Erst da haben wir eine reine Gotteslehre bekommen, welche den Bestand unserer Ideale in das Wesen des höchsten Geistes niederzulegen verstattet. Plato hatte den reinsten Begriff von der Gottheit, der sich im Christenthum denken liess; aber da er sie als eine *ἰδέα* bezeichnete, als eine intelligible Wesenheit, und die Idee ihm eben jede andere Idee ausschloss, da er mit seinem ganz vergeistigten Begriff keine Persönlichkeitsvorstellung verbinden mochte, so konnte der Inbegriff alles Sittlichen auch nicht in der göttlichen Idee zusammengefasst werden, sondern andere Ideen traten neben sie. Wir fassen die Ideen, die Plato meinte, als Attribute der Gottheit auf und ohne dem Sinne Plato's zu nahe zu treten darf man seine Ideen gleichsam als Strahlenkreis des göttlichen Wesens betrachten. Denn im Grunde ist es ihm nur um die Erkenntniss dieses Wesens zu thun. Bis zum Mannesalter herrscht die Beschäftigung mit der Arithmetik Mathematik und Astronomie, erst mit den einzelnen Disciplinen, dann mit der Uebersicht über ihren gesammten Zusammenhang. Nur fünf Jahre bleiben der Dialectik, der Erkenntniss der sittlichen Ideen. Nach fünfzehnjähriger Pause tritt als einziges Studienobject die Idee des Guten ein oder, um es deutlicher auszudrücken, die Theologie. Er macht noch einmal einen Anlauf über die Dialectik aufzuklären, mit der Befürchtung, man werde ihm nicht mehr folgen können (532 A). Dazu war kein Anlass; er hatte dem Verständniss schon Schwereres zugemuthet. Was er nun giebt ist eine verkürzte Wiederholung des VI. Buches, die er sich sparen durfte, da er schon in diesem dieselbe Sache zweimal vorgetragen hat, als die Unterscheidung von *νόησις* und *διάνοια* nicht gleich einleuchten wollte. Wir bekommen eine dritte Auflage. Seinen Zuhörern, seiner Schule und der Nachwelt hätte er einen grösseren Dienst geleistet, wenn er statt dieses Ueberflusses nur einmal die dialectische Bestimmung des *δίκαιον* in Angriff genommen hätte. Indess er stand vor einem Unmöglichen, weil ein so starres Gedankending wohl einer intellectualen Beschauung, aber keiner rationellen Erklärung zugänglich ist.

Digitized by Google

Hat nun schon Jemand die Frage aufgeworfen, welches Bedürfniss zu einer Bestimmung des *δίκαιον* noch dasein konnte, nachdem die ersten Bücher längst eine originale Construction dieses Begriffes geliefert haben? Nicht das ist das Merkwürdige, dass er über diese hinausgeschritten ist und sie beharrlich ignorirt, sondern dass er in derselben Schrift mit einem Buche das andere verleugnen konnte. Hätte die psychologische Ethik für ihn noch irgend eine Bedeutung, so würden die Ideen nicht an dem intelligiblen Orte stehen. Die Gerechtigkeit war ein System actueller Beziehungen verschiedener Kräfte und konnte zu einem bewegungslosen Noumenon nur durch Vergessen aller der schönen und tiefen Einsichten werden, über die er zuvor verfügt hat. Und offen genug hat er es 518 D und 521 E ausgesprochen, was er von den ersten Büchern noch hält. Er verurtheilt jetzt seinen psychologischen Schematismus als bedeutungslos im Vergleich zu der neu gewonnenen Einsicht. In den ersten Büchern war auch die Gymnastik um der Seele willen da (410 B), alle Tugenden waren Seelenzustände und alles Seelische war im stetigen Werden. Jetzt wird die Gymnastik wieder dem Körperlichen zugewiesen, die Tugenden werden zu leiblichen Gewöhnungen degradirt; denn beide beruhen auf dem Werden. Wenn er ferner unter den vielen *ἐπιστῆμαι* im IV. Buch als die einzige des Namens Weisheit würdige die Politik erklärt hatte (429 A), so müssen wir uns jetzt belehren lassen, dass es in den ersten Büchern überhaupt keine *ἐπιστήμη* gab (522 A *εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα*). So hat er dann folgerichtig nach dem neuen Schema des Körperlichen und Geistigen (*ὁρατά — νοούμενα*) den gesammten Erziehungsplan geändert. Er bildet nicht mehr Seelenkräfte durch Musik und Gymnastik zu glücklichem Einklang, sondern unterwirft den Soldaten der strengen Körperzucht und den Philosophen einer langwierigen Denkdisciplin. Von Musik ist überhaupt mit keinem Worte mehr die Rede, und rectificirte Mythen haben in dem Reich der Idee des Guten naturgemäss keinen weiteren Platz. Er hatte jetzt nur noch Eines, was ihm wirklich am Herzen lag: das *φρονεῖν*, das nicht mehr gebildet, sondern als eine ganz und gar unver-

Digitized by Google

änderliche Kraft nur vom Werdenden zum Seienden umgewendet werden soll (518 E *ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον — γίγνεται*). Dem unveränderlichen Sein muss nun auch eine unveränderliche Kraft entsprechen. Die jenseitige Welt hatte sich als die ausschliesslich wahre so sehr in seinen Gedanken befestigt, dass der ganze Aufwand erziehender Mühen nur dem einen Zwecke dienen soll, mit ihr vertraut zu machen. Höchst merkwürdig ist es dabei, wie er diese Idealität mit der politischen Praxis noch in Verbindung hält, das Geistigste und Aeusserlichste in denselben Personen verknüpft. Der Soldat gebrauche die Zahlen zu seinem Beruf (522 C E); ausserdem haben sie aber für ihn noch die andere Bedeutung, als intellectuelle Einheiten die Wege zur Erkenntniss des Seienden zu ebenen. Ebenso geht es mit der Geometrie und Astronomie; sie haben beide einen Nutzen für die Strategie (526 D 527 D) und noch grössere Wichtigkeit als Staffeln zur Dialectik. Er anerkennt die Routine dieser Wissenschaften und verwirft sie doch wieder. Denn recht entschieden und zum Theil bitter kritisirt er ihren gewöhnlichen Betrieb. Er bedarf für seine Wächter eines Stückes Empirie und weist sie desshalb für die Formation des Heeres, das Aufschlagen von Lagern u. a. an das Rechnen und Messen: aber die Wege der empirischen Wissenschaft an sich verspottet er (527 A, 529 A ff.), um neben dem dürftigsten Handwerk die speculativste Betrachtung pflegen zu lassen. Man wäre hier in Verlegenheit einen solchen Synkretismus des Niedrigsten und Höchsten zu verstehen, wenn nicht Xenophon die erwünschte Lösung gäbe. Dieser erzählt, dass Sokrates auch die Grenzen bezeichnete, bis zu denen man in jeder Disciplin vorzudringen habe; er behandelte namentlich die Geometrie Astronomie und auch die Zahlenlehre. Ich kann das ganze überaus wichtige Capitel Mem. IV, 7 nicht hersetzen; es genügt daran zu erinnern, dass Sokrates nur das aus den drei Gebieten wählt, was practischen Nutzen habe, das übrige sei *μάταιος πραγματεία*. Namentlich verwirft er die *δυσσύνετα διαγράμματα*, der Geometer, ebenso Plato ihr *τετραγωνίζειν καὶ*

Digitized by Google

παρατείνειν καὶ προστιθέναι (527 A), und erklärt die Astronomie für eine unrealisirbare Wissenschaft (*οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζιν εἶναι*), ebenso Plato: *ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων* 529 B. Dieselbe Analogie ist bei dessen Behandlung der Zahlenlehre 525 E und der sokratischen Warnung IV, 7, 8 hervorleuchtend. Jener Synkratismus bezog also sein eines Element aus der Sokratik — denn auch in dem VII. Buch hat bei allem fundamentalen Wechsel die Abhängigkeit Plato's von den 7 Capiteln der Memorabilien nicht aufgehört. Indess war er dabei nicht stehen geblieben; er hatte eine neue Theorie gebildet, die aber noch immer darin mit Sokrates übereinstimmte, dass er empirische Mathematik und Astronomie nicht haben wollte. Die negative Wendung gegen diese als Wissenschaft und der, wie man eingestehen muss, hausbackene Gebrauch ihrer Rudimente für die Praxis stammen aus der Sokratik; aber auch seine neue Zuthat ist, wenn nicht durch diese selbst, doch durch ihr letztes Ziel gegeben. Denn die neue Mathematik soll nur für die Erkenntniss des Guten vorbereiten. Seine Auffassung lässt sich hinsichtlich der Arithmetik, in der er nach einer Zahlentheorie zu streben scheint, und der Geometrie wohl noch verstehen, während seine astronomische Forderung nach den wahren Zahlen Gestalten und Figuren mit wesenhaftem Inhalt (529 D) schlechthin ein Phantasma ist, mit dem er die Speculation nur blosstellen konnte. Es wäre nutzlos ihn da tadeln zu wollen. Es liegt einmal in der Speculation grossen Stils mit der Empirie auch da nachlässig umzugehen, wo sie den entschiedensten Anspruch auf Gehör hat.

Diese letztere Stelle (529 D *τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ..... κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει*) ist viel besprochen, und ich bleibe aus einem Grunde bei ihr stehen, dessen bisher soviel ich weiss nicht Erwähnung geschehen ist. In cap. 8 dieses Buches sucht Plato nach einer Disciplin, durch welche die Seele vom Vergänglichen zum Wesenhaften hingelenkt werde, oder wie es bei der

Digitized by Google

durchgehenden Correspondenz subjectiver und objectiver Unterschiede bei ihm consequent ist, durch welche die Sinne genöthigt werden an die Vernunft zu appelliren. Wann tritt also überhaupt die Vernunftinstanz in der Betrachtung des Sinnlichen ein (*τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσι παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν* 523 A)? Da wo derselbe Sinn zugleich eine conträre Eigenschaft wahrnimmt (*ὅσα ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν* 523 B), wie z. B. das Sehen sowohl Grosses und Kleines, das Fühlen sowohl Hartes und Weiches, Schweres und Leichtes. Ein Finger dagegen setze den Sinn nicht in Verlegenheit, denn er bleibe immer ein Finger, schlage nicht in irgend einen Gegensatz seines Wesens um. Danach unterliegen die Dinge der Competenz der Sinne (*ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα* 523 B). Dies ist eine höchst entscheidende Aufklärung. Von Ideen der Dinge kann auf diesem Standpunct natürlich nicht die Rede sein, ebensowenig wie es deren im V. und VI. Buch gab.

Für Plato bestand die Schwierigkeit darin, dass er im ganzen Staat durch den Grundsatz der Correspondenz des Subjectiven und Objectiven geleitet wurde. Für eine besondere Art des Seins oder des Geschehens soll auch eine besondere Function des Geistes in Anspruch genommen werden. Jede Art schliesst ein einstimmiges Sein in sich. Nun erkennt er, dass der Sinn über Entgegengesetztes gestellt sei. Das kann er nicht erklären, das giebt der Vernunft ein besondres Problem. Wie es zu lösen sei sagt er nicht, von transcendenten Ideen kommt kein Wort im VII. Buche mehr vor. Die Dinge verursachen ihm gar keine Schwierigkeit; der Sinn nimmt sie zur Genüge wahr und beurtheilt sie zur Genüge. Man sieht recht deutlich, dass ihn nur die fehlende Theorie der Sinne, der Subjectivität der Empfindungen in speculative Irren getrieben hat. Mit einem salto mortale flüchtet er sich desshalb zu der seienden Schnelligkeit und Langsamkeit, mit der sich wahrhafte Formen in wahrhaften Zahlen u. s. w. bewegten: eine unbegreifliche Phantasmagorie, in der mindestens die Hauptsache, die *ἀληθῆ σχήματα* mit der eben angegebenen Theorie der conträren Empfindungen im Widerspruch stehen. Denn in wiefern gehören die Formen zu dem, was

Digitized by Google

der Sinn nicht gehörig beurtheilt? Indess mit solchen Inconsequenzen ist er überhaupt nicht sparsam. In den Schulen wurde das merkwürdige Postulat ganz vergessen, wovon Aristoteles (Metaph. 997 b) einen Beweis giebt.

Da ich einmal bei der Astronomie bin, so erwähne ich noch einen controversen Punct. Im Numa cap. 11 berichtet Plutarch von der Lehre der Pythagoreer über das Centralfeuer: *ταὐτὰ δὲ καὶ Πλάτωνά φασι πρεσβύτην γενόμενον διανοηθῆναι περὶ τῆς γῆς ὡς ἐν ἑτέρᾳ χώρᾳ καθεστώσης, τὴν δὲ μέσην καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν.* Man weiss, wie diese Angabe von Gruppe benutzt worden ist, um Plato das heliocentrische System zuzuschreiben, und wie Boeckh ihn widerlegt hat. „Im Allgemeinen genommen, sagt er, das kosmische System des Platon p. 146, wäre es wohl möglich, dass er, wie die Pythagoreer, später auch einen imaginären Mittelpunct der Welt angenommen, der eine Analogie mit dem Centralfeuer hatte, ohne vielleicht gerade ganz dasselbe wie dieses zu sein". Mich dünkt, man könne in unserer Stelle 529 C die erste Ahnung eines imaginären Weltcentrums finden. Die Ausdrucksweise daselbst ist um nichts bestimmter als das plutarchische *τὴν δὲ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν*, und es lässt sich auch schlechterdings nicht ersehen, wie er jene intelligible Astronomie habe weiter ausbilden können. Aber postuliren mochte er sie bis in seine spätesten Tage, wie er im ganzen VII. Buch nur postulirt. Wenn ihm seine Ideen gewissermaassen die erhellenden und regulirenden Sternbilder des sittlichen Lebens waren, so konnte ihm jener astronomische Kanon wesenhafter Formen und reiner Bewegungen auch wohl zu dem imaginären Mittelpuncte werden, den das irrationale Universum der sinnlichen Anschauung umkreist.

Auch die Zahlen gehören dadurch, dass von ihnen Entgegengesetztes, das Eine und das Viele, zugleich ausgesagt werden kann, in jene Kategorie der *παραλήπτικὰ τῆς νοήσεως*, und es scheint zuweilen, als ob er ihnen nur eine Existenz im Gedanken zugeschrieben habe (*ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ* 526 A). Dies würde erklären, wie er das gesammte Mathematische nur als Umwendungsmittel zum Wesenhaften

Digitized by Google

betrachten konnte, womit das Wesenhafte selbst ihm doch nicht zuzuerkennen war. Indess erlaubt die Verschiedenartigkeit seiner Aeusserungen keinen zuversichtlichen Schluss. Er nennt auch wieder die Geometrie eine Wissenschaft des ewig Seienden (*ἀεὶ ὄντος γνῶσις*) und als solche ein *ὀλκὸν ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν* 527 B). Danach hätte er einen Unterschied zwischen *ὄν* und *ἀλήθεια* gemacht und in der letzteren muthmaasslich nur den Inbegriff des Ethischen gedacht. Entscheiden lässt sich nach dem Wortlaut seiner schwankenden und mehrdeutigen Aussagen nicht. Er hat es eben an einer Untersuchung über das Seiende fehlen lassen; er statuirt es einfach als das objective Correlat des Denkens, zählt die Wissenschaften auf, die es nicht haben, und giebt der Dialectik die Aufgabe es zu finden. Es ist aber schwer etwas zu finden, von dem ein ontologisches Prädicat als einziges Kriterium ausgesagt wird.

Plato ist im VII. Buch von einer gar zu anspruchsvollen Kritik nicht freizusprechen. Er giesst über Mathematiker Astronomen und Akustiker seinen Spott aus, und wird gefragt, wodurch er sein Besserwissen bekunde, so hat man zunächst nichts zu antworten. Oder soll sein Privilegium darin bestehen, dass er von ihren Wissenschaften die Erkenntniss des Seienden verlangte, genauer die eines transcendenten Seienden? Dann that es noth, dass er über dasselbe eine ausgiebige Rechenschaft gab, um ihnen ein fest bestimmtes Ziel ihrer Forschung hinzustellen. Er hat es nicht gethan. Die Wahrheit ist ein hoher Name, aber wie wollte er beweisen, dass nicht auch jene nach ihr strebten und sie erreichten? Welches neue Kriterium hat er denn gefunden? Wenn man ihn nach seinen Worten auslegt, eines von der Art, das alle Mathematik und Astronomie schlechthin aufhob. Wenn der Geometer nicht mehr construiren, der Astronom nicht mehr beobachten darf, so wäre der Geist seiner Probleme ledig, und die Phantasie hätte den Zügel des Wissens an sich gerissen. Das kann er nicht gewollt haben und hat es auch nicht gewollt. Er hatte vielmehr die gewisse Ueberzeugung von einem in sich gegründeten Organismus der Gedankenwelt, der Wissenschaft; der Geist unternimmt aus eigener Kraft den

Digitized by Google

synthetischen Gang durch den ganzen Umkreis der Wahrheit. In dieser Ahnung hat er das Höchste ausgesprochen, was der Vernunft überhaupt erreichbar erscheinen kann. Und wie auch heute die Werthschätzung der sogenannten exacten Wissenschaften Hand in Hand gehen kann mit einem recht geringen Urtheil über ihr letztes Facit, so hat auch Plato zu ihnen eine zweifache Stellung. Er tadelt sie als inferiore Erkenntnissgebiete und hält sie doch für nothwendig. Alle diese quantitativen Ordnungen sind einmal da und wollen erkannt sein: aber dass Niemand sich beikommen lasse, in ihnen die letzte Wahrheit zu finden oder sie auf einen kleinen Kreis zu localisiren wie Geometer und Astronomen. Sie stehen in einem ausnahmslosen Zusammenhange, sind aber als solche nichts, sondern deuten nur hin auf eine viel höhere Wahrheit. Mir erscheint hier die innerste Verwandtschaft zwischen ihm und der Denkweise unseres Lotze, nur dass, wo ein Neuerer sich an dem System allgemeiner dynamischer Beziehungen der erscheinenden Welt orientirt, Plato, unfähig der Natur beizukommen, von der Vorstellung statischer Verhältnisse beherrscht wurde, wie es die in sich ruhende, ihrer selbst gewisse Natur des Denkens mit sich bringt.

Plato wollte also den Organismus der Wissenschaft begründen. Die Art, wie er die Stereometrie zwischen Planimetrie und Astronomie einschob (cap. 10), sein Fortschritt von der Zahl zu Flächen Körpern bewegten Körpern, sein Drängen auf Klarstellung ihrer gegenseitigen Verwandtschaft (531 D, 534 C) sind deutliche Zeugnisse dafür. Was sind nun seine Mathematik Astronomie Akustik anders als unsere exacten Wissenschaften mit dem Grundbegriff der Grösse? Die gesammte Lehre von den quantitativen Verhältnissen will er in einen Zusammenhang gebracht (*εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων*) und als Leiter zur ewigen Wahrheit betrachtet wissen. Daran schliesst sich nur die Ethik, die an das rein Geistige knüpft und desshalb nach dem Organ des Geistes, der Sprache, als Dialectik bezeichnet wird, und endlich die Theologie oder die Wissenschaft von dem Urbegriff der Ethik, dem Guten.

In allen diesen Ausführungen stört kein Anklang an die Ideenlehre. Ihre metaphysische Grundlage als Inbegriff alles

Digitized by Google

wahrhaft Seienden ist da, aber die formirten Wesenscentra mit irgend einem Antheil an dem phänomenalen Sein fehlen, und wir beglückwünschen ihn zu diesem Mangel. Andere werden suchen, aus andern Dialogen die stillschweigende Geltung derselben begreiflich zu machen. Mir scheint es eine gebotene Pflicht, dieses Werk, das nicht immer in der bezwingenden Schärfe, aber in der Fülle und Tiefe seiner Ahnungen überall mit den anderen wetteifern kann und nach meiner Ueberzeugung sie insgesammt hinter sich lässt, aus sich auszulegen. Plato kennt im VI. und VII. Buch den unglücklichen Begriff der *κοινωνία* und *μεθοχή* nicht, er nennt im VII. Buch auch die concreten Ideen nicht mehr. Dafür setzt er die ewige Wahrheit ein. Das Ansichsein der ewigen Wahrheiten hält er selbstverständlich fest, über das Wie ihrer Existenz sagt er nichts: auch würde es durch den Namen *εἶδη* um nichts klarer werden können. Ihrem Studium giebt er nur eine fünfjährige Dauer — sie müssen also wohl an Wichtigkeit eingebüsst haben, während er den Schwerpunct des reif gewordenen Geistes ausschliesslich in die Gotteslehre verlegt.

Wie seine Forderungen an die exacte Wissenschaft und an die Dialectik nur ein Ziel wiesen, ohne den Weg zu ihm zu ebenen, so ist auch seine Theologie über das Stadium des Forderns nicht hinausgekommen. Er hat in ihr den letzten Grund alles Seins und Erkennens geahnt, und sein sittliches Bewusstsein, das sich mit solcher Macht und Tiefe nicht wieder in der hellenischen Welt ausgesprochen, fand in ihr allein die Bürgschaft für seine und für alle Wahrheit. Mit einem Federstrich hatte er unter den alten Göttermythen aufgeräumt, gütige und unwandelbare Wesen an ihre Stelle gesetzt. Er war nun zu einem einzigen Wesen fortgeschritten, dem er neben diesen beiden Attributen noch die schöpferische Allmacht zuerkennt. Mit der Weltbildung befasst es sich unmittelbar nicht, sondern überlässt sie dem Lichtquell, dem lebendigen Zeugen seiner Herrlichkeit; nur in dem geistigen Universum schlägt es seinen Thron auf. Wenn also Jemand fragen wollte, wo nun die Theologie Plato's liege, so ist ihm zu antworten: in diesem Lichtreich des zu Gott und zum

Digitized by Google

Göttlichen emporstrebenden Gedankens. Er signalisirt wie ein Frühroth den aufsteigenden Tag der religiösen Erneuerung der Menschheit.

Den Ideen ein Dasein abgesondert von den Dingen und doch ähnlich dem Sein der Dinge zuzuschreiben, sei eine widersinnige Meinung; man würde von der Bewunderung des platonischen Tiefsinns zurückkommen müssen, wenn Plato wirklich diese Ansicht gelehrt hätte. Das ist die Meinung Lotze's (Logik p. 501). Ich stehe nicht an mich zu ihr zu bekennen, besonders deshalb, weil in dem Grundwerke Plato's von einer solchen Aehnlichkeit nicht die Rede ist. Sie hat allerdings auch in ihm einen flüchtigen Ausdruck gefunden, am Schluss des V. Buches. Bei der ersten Orientirung über die Metaphysik, nachdem bis dahin seine Gedanken ganz in der Psychologie stehen geblieben waren, versuchte er jene Scheidung zwischen absoluter und relativer Existenz, welche die Seinsgebiete bei aller Verschiedenheit doch mit einander in Verbindung lässt. Im VI. dagegen tritt die Scheidung in Sinnliches und Intelligibles ein, und wenn die Idee ein nur Denkbares ist, so fällt damit die Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit den Dingen von selber fort. Gedankliches und Sinnliches haben keinerlei Wesensidentität. Er hat das schon dadurch ausgedrückt, dass er beide Reihen auf verschiedene Ursprünge zurückführt, die eine auf das ideale Weltprincip, die andere auf das Licht. Die Ideen sind constitutive Bestandtheile der seienden Welt, haben aber für das Diesseits nur regulative Bedeutung. Der Mensch ist frei, und wenn er die Freiheit in den Dienst der Erkenntniss stellt, kann er von den Ideen erfahren, wie sein Leben hier einzurichten sei. So liegt auch hier noch immer das sokratische Schema zu Grunde: wer weiss, der lebt in der Tugend. Das zu Wissende war nur jenseits des Weltlaufs befestigt und damit über den Wechsel und Streit der Meinungen erhoben. Und darin liegt nach meiner Meinung der eigentliche Fortschritt des VII. Buches, dass es die Coordination des Mathematischen und Ethischen wieder aufhob. Das Mathematische bekommt eine instrumentale Bedeutung, während das Sittliche und Göttliche allein die Wahrheit constituiren.

Digitized by Google

Lotze kam zu seiner weiteren Auslegung, weil ihm der Geist Plato höher stand als sein Schriftsinn, und er beide nicht miteinander zu vereinbaren wusste. Ich befinde mich hinsichtlich der herrschenden Auffassung des Platonismus mit ihm in gleicher Lage und sehe nur das Correctiv an einem anderen Orte als er. Wir leiden an einer nicht zu verantwortenden Vernachlässigung des platonischen Grundwerkes, des Staates. Lotze hat nur einmal des X. Buches gedacht, die übrigen Bücher hat er aber nicht in Betracht gezogen. In diesen steht es deutlich, dass ein Reich seiender Wahrheit existirt, die keine Erklärung zu gültigen Formen herabzusetzen aber ebensowenig in irgend ein Gemeinschafts- oder Aehnlichkeitsverhältniss zu den wirklichen Dingen zu bringen vermag. Von Ideen der sinnlichen Dinge ist in den Büchern V. VI. VII. überhaupt nicht die Rede, und das letztere erklärt ausdrücklich, dass sie von den Sinnen genügend beurtheilt werden (*οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα* 523 B). In einem Puncte aber könnte Lotze doch Recht haben. Das Mathematische hat im VII. Buch eine Stellung bekommen, durch die es nicht mehr Wahrheit ist, sondern zu deren Erkenntniss erwecken und vorbereiten soll. Schwebte hier Plato die Gültigkeit der mathematischen Verhältnisse vor? Es mag wohl sein; aber über ihnen stand die Summa der sittlichen Begriffe. Sollten sie nur einen höheren Grad der Gültigkeit besitzen? Nein, die sind wesenhafter Weltinhalt und zeichnen der Menschheit die Bahnen ihrer Bestimmung vor. Sie sind es auch für alle diejenigen, die mit der Vorstellung eines persönlichen Gottes die Attribute vereinigen, welche Plato mit seiner bei aller Tiefe doch unausgebildeten Theologie als *εἴδη χωριστά* — ein allerdings im Staat nie gebrauchter Ausdruck — zwar von Gott abhängig, aber doch für sich bestehend aufgefasst wissen wollte.

Die Reflexionen, die Lotze dem Plato zuschreibt, gehen, nach dem Staate beurtheilt, über seine erkenntnisstheoretische Einsicht hinaus. Plato hat nirgend gesagt, dass die Vernunft die von der *δόξα* gesammelten Vorstellungen zu einem Begriff vereinige. Er trennt *γνώμη* und *δόξα* als zwei wesentlich

Digitized by Google

verschiedene Kräfte, die mit wesentlich verschiedenen Objecten zu thun haben. Die Vorstellung ist kein Element des Begriffes, und einen abstrahirbaren Vorstellungsinhalt kannte er nicht. Er empfand in sich die ganze Macht des zum Allgemeinen hinstrebenden Geistes und vergass darüber, wie sehr das Allgemeine von den einzelnen Vorstellungen abhängig ist. Die Trennung des Sinnlichen und Intelligiblen und dessen Depretiation entscheidet über die Nichtigkeit der Vorstellung, die nicht nichtig sein könnte, wenn sie in irgend einer Weise dem Begriff zu Grunde läge. Plato's Ansicht in diesen Büchern war, dass der speculative Gedanke Autarkie habe, dass er keines erfahrungsmässigen Inhalts bedürftig den Weg zum Weltgrunde allein zu finden berufen sei. Hierdurch rückt er Hegel so nahe oder Hegel ihm. Aber dieser hatte den Vorzug, dass ein genialer Geist ihm die Natur erobert hatte, dem er dann ihre integrirende Stellung zwischen logischen Formen und der lebendigen Welt des Geistes anwies; man weiss mit wie zweifelhaftem Ergebniss und mit welcher undurchsichtigen Folge der Construction. Seinem Versuch wird dadurch die Grösse nicht geschmälert; wenn wir sie heut verkennen, wird ein späteres Zeitalter sie besser zu würdigen verstehen. Ich wollte nur sagen, dass wir auch heute mit der Natur speculativ nichts anzufangen verstehen, dass es um so erklärlicher ist, wenn Plato sie vollständig eliminirte. Plato verlangte apriorische Construction und, wie das VII. Buch zeigt, fing er mit der Eins an und beschrieb zwar nicht aber forderte die fortlaufende Synthesis bis zu dem höchsten schöpferischen Grund. Dass er nicht weiter kam, was Hegel so gut gelang, lag an dem ganz unzureichenden Bestand der griechischen Wissenschaft. Er ging mit dem mächtigen Flug seines Geistes über die primitiven Anfänge derselben hinaus und verspürte offenbar keinen Beruf, sich an ihrer Ausbildung zu betheiligen. Das Capitel über die Pythagoreer (VII, 12) zeigt, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, eine wirklich saloppe Haltung gegen ernstes Forschen in der Empirie und erinnert an ähnliche Ausfälle Hegel's. Seine Kritik der mathematischen Disciplinen athmet denselben Geist. Er will eben nur das speculative Erkennen gelten lassen.

Digitized by Google

So weit hat er sich von den ersten Büchern, ja noch vom V. entfernt, wo die φύσις und allerlei Gethier ihm die schlagendsten Beweise für seine Ueberzeugungen gegeben haben, und der Staat seine verrufenste Eigenthümlichkeit dadurch bekam, dass das Vorbild der Hunde sie zu rechtfertigen schien.

Seine Aussagen über die Pythagoreer a. a. O. geben den offenkundigen Beweis, wie wenig er mit ihren Forschungen bekannt war; eben nur vom Hörensagen ist sein Urtheil bestimmt. Im X. Buch taxirt er sie nur nach ihrem Werth für die practische Lebensführung. Von einer systematischen Beschäftigung mit einem der voraufgehenden Systeme oder von irgend einer Berücksichtigung derselben in zustimmendem Sinne ist überhaupt im Staat keine Spur aufzuweisen, dagegen aber die Klage über das verfehlte Philosophiren der Zeitgenossen, die durch das ganze Werk hindurchgehende Anhänglichkeit an die sokratischen Lehren. Die evidenten Zeugnisse habe ich in meinem Platon. Staat zusammengestellt. Danach war es wohl natürlich, dass seine Vorgänger nicht zu Worte kamen. Er lehnte wie Sokrates die kosmologische Speculation ab und ausserdem alles Wissen, das sich nicht direct auf die Ethik bezog. Er wollte nicht das Geheimniss der Welt ergründen, sondern es war ihm von vornherein klar, dass ein Gott sie regierte und der Weg zu ihm dem suchenden Geiste offen stand. Nur die Vernunft, die alles Dasein auf das Gute bezieht, stand bei ihm in Ehren. Hätte er bis dahin den Erwerb seiner Vorgänger gründlich erwogen, so würden Anknüpfungspuncte nicht gefehlt haben. So aber war er ein zu originaler in stolzer Selbstständigkeit emporstrebender Geist, der sich nur dem Einen ergeben hatte. Von der unvergleichlichen Feinheit und Würde, mit der er diesen seinen Meister verewigt hat, lässt sich keine Darstellung geben. Auch versuche ich es nicht und empfinde nur mit Bitterkeit die bald hässlichen bald thörichten Caricaturen, zu der andere Dialogiker seine Maske entstellt haben. Dieses rein persönliche Element, der Reflex des Menschen Sokrates in den Jüngern der Academie, ist bisher viel zu sehr vernachlässigt worden. Mit einem Manne, den man lebendig verehrt, den man der Nachwelt verständlich machen will, stellt auch ein gewöhn-

Digitized by Google

licher Geist keine compromittirenden Kunststücke auf, am allerwenigsten ein Plato. Aber Sokrates, den er noch als lebenswahre Person gekannt, war nachher eine Larve geworden, die bei recht unbedeutenden Gedanken über sehr überlegene Grimacen verfügte.

Bei dieser Stellung des Staates zu den vorsokratischen Philosophen, insbesondere zu dem Pythagoreismus, kann natürlich kein Anlass sein, ihn mit dem Timäus in denselben Zeitabschnitt zu rücken. Ich bestreite die Aechtheit desselben nicht; indess sehr gewichtige Bedenken sind bis jetzt noch gar nicht aufgeworfen. Sie können kaum anders beseitigt werden als durch Annahme einer grossen zeitlichen Distanz zwischen beiden. Vom Staat führt keine Brücke zum Timäus. Der einzige, der die schweren Unverträglichkeiten empfunden zu haben scheint, ist meines Wissens Schelling. Ich verspare mir die Ausführung darüber bis in die nächste Arbeit, wie überhaupt da die genauere Analyse der wichtigeren Dialoge bestätigen wird, dass der Staat den ersten Stadien platonischer Gedankenentwickelung angehört oder wenigstens, dass er früher verfasst ist als jene. Der Staat ist ein überschwängliches und vieldeutiges Programm, und sein Verfasser hat damit sich selbst, anderen bedeutenden Köpfen und auch solchen zu thun gegeben, die mit einigem stilistischen Talent einen vollkommenen Mangel des philosophischen verbanden.

Ich will zum Schluss nur noch eines vorher zu flüchtig berührten Punctes gedenken. Plato sah anfänglich in der Seele das Erklärungsprincip des Staats. Auf den drei Seelenkräften beruhen die drei Stände, auf der Bildung der Seelenkräfte beruht die Ordnung dieser Stände. Die Gymnastik bildet den *θυμός*, die Musik zwingt ihn in Schranken. Dadurch wird das *λογιστικόν* frei und führt in der Seele wie im Staat die Herrschaft. Ueber Gymnastik und Musik hinaus kannte Plato noch keine weiteren Bildungsmittel (376 E *χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης*). Im VI. Buch hat er ein ewiges Sein von dem sichtbaren unterschieden und in ihm die alleinige Wahrheit erkannt. Demgemäss blieb von der Seele nur die dem Ewigen verwandte Kraft übrig (die *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι* 518 E). Die ganze Erziehung

Digitized by Google

geht nun folgerichtig darauf aus, dieser ihre rechte Richtung zu geben, da sie als ewige nicht gebildet werden kann. Es geschieht durch die bekannte Stufenfolge der mathematischen Disciplinen, der Dialectik und Theologie. Die neue Auffassung der Ontologie, die nur einen Unterschied zwischen Körperlichem und Intelligiblem kannte, zog den neuen Lectionsplan nach sich, der für das eine durch die Gymnastik, für das andere durch die genannten Wissenschaften sorgt. Der Soldat und der Philosoph sind fast wie antike Puritaner in eine Kategorie gebracht. Aber die Musik fehlt: sie hat nichts mehr zu schaffen, da die Gymnastik nicht mehr den *θυμός*, sondern den vergänglichen Leib zu üben hat (521 E). Es ist characteristisch, wie sehr Plato die Correspondenz zwischen Subjectivem und Objectivem festhielt. In der ontologischen Distinction sichtbarer Dinge und ewiger Noumene kam nur noch der Leib und die ewige Vernunft in Betracht. Die anderen Seelenkräfte fehlen. Alles Werdende war hybrid geworden, seitdem das Gute im Jenseits lag; alles Gute wurde, so lange er Psycholog war. Das metaphysische Sein hat die Seele aus ihren Angeln gehoben, und man sieht deutlich, dass von ihrer Trichotomie, die noch im V. Buch durch die *δόξα*, im VI. durch die *διάνοια* bereichert wurde, nur eine ewige Kraft (*ὃ τὴν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν* 518 E) zurückbleiben kann: die dem Intelligiblen verwandte und zu ihm sich erhebende Kraft. Wer diese Kraft nicht hat, bringt sein Leben wie im Traum zu und fällt mit dem Tode in ewigen Schlaf (534 E). Er scheint hier der auch unter uns nicht neuen Ansicht gewesen zu sein, dass die Unsterblichkeit nur privilegirten Seelen zukomme.

Als er zuerst die natürliche Qualification seiner Wächter bestimmte, forderte er das *φιλόσοφον, θυμοειδές, ταχύ, ἰσχυρόν* (376 B) nach dem Vorbild des edlen Hundes. Der veränderte Standpunct verlangte einen neuen Naturkanon: 535 A *τοὺς βεβαιοτάτους, τοὺς ἀνδρειοτάτους, εὐειδεστάτους, γενναίους καὶ βλοσυροὺς τὰ ἤθη, δριμύτητα πρὸς τὰ μαθήματα, μὴ χαλεπῶς μανθάνειν, μνήμονα, ἔρρωτον, πάντη φιλόπονον, ἀλήθειαν, σωφροσύνην, μεγαλοπρέπειαν.* So hat er es an mannichfaltigen Ansprüchen nicht fehlen lassen.

Digitized by Google

Will man aber in zwei Definitionen den ganzen Unterschied der ersten Bücher von dem VI. und VII. erkennen, so dienen dazu die beiden schon mehrfach erwähnten: *ἐπιστήμη, ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας τέλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη ..... ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* 428 D, 429 A. Die zweite: *ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι* (521 C). Zwischen beiden steht als characteristisch für das Uebergangsstadium in den Schlusscapiteln des V. Buches: *τοὺς αὐτὸ ἅπερ ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους ..... κλητέον* (480 A).

In den ersten Büchern ist heller Tag, im V. löst die *δόξα* eine traumhafte Welt ab, im VII. sieht das Auge des Geistes hier in volle Nacht und findet das Licht einzig im Jenseits. Ob er aber das Gute als immanent oder als transscendent bestimmt, den Weg zu ihm hat er schwer gemacht; dort fordert er Erziehung und Unterwerfung, hier einen Erkenntnisscursus, der ein ganzes Leben in Anspruch nimmt. Nach dem Glück fragt er nicht, es ist ihm keine ethische Kategorie. Seine Staatsmänner sind im Sinne Friedrichs des Grossen nur Diener des Gemeinwesens. Man folge diesem Denker in alle seine Wege, er ist immer gross und erhaben, einer der Auserwählten die zu aller Menschheit sprechen.

III.

Die Reihenfolge der Bücher.

K. Fr. Hermann hat es zuerst ausgesprochen, dass das V.—VII. Buch offenbar später eingeschoben seien. Mit Recht wirft man ihm vor, er habe es mit der Begründung zu leicht genommen. Es liesse sich gegen unsere platonische Forschung dasselbe einwenden hinsichtlich ihres gar zu überzeugten Glaubens an das Recht der gegenwärtigen Ordnung; aber ich

Digitized by Google

gehe lieber von unfruchtbaren Recriminationen zur Erhellung des Streitpunctes selbst über.

Ich habe den Gegensatz zwischen Psychologie und Metaphysik zur Genüge dargestellt. Die metaphysische Weltansicht ergriff zuletzt die Seele, reducirte ihren einstigen Reichthum auf das was in ihr ewig ist, die metaphysische Erkenntnisskraft, und führte folgerecht zu einem neuen Bildungskanon, der die gymnastisch-musische Disciplin mit einem mathematisch-dialectischen Cursus vertauscht. Es mag hier nachgeholt werden, dass der erste Kanon seinen Gipfel fand in der Liebe zum Schönen (403 C *δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά*), der zweite dagegen in der Theologie, die vom 50sten Jahre ab die alleinige Kraft in Anspruch nimmt. Man meine nicht etwa, eine Aehnlichkeit zwischen beiden feststellen zu können; denn jene Erotik war recht menschlich (403 A) und hielt sich mit dankbaren Sinnen an die diesseitigen Vollkommenheiten. Ich denke also, der Gegensatz ist klar. Er folgt aus der Natur der zu Grunde liegenden Theorien, die hier psychologisch, dort ontologisch ist, aus dem in aller Breite dargelegten Inhalt, der im zweiten Kanon die Musik ausschliesst, und endlich aus Plato's eigener Kritik über die bedeutungslos gewordenen Bildungsresultate der ersten Bücher. Die *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*, die in diesen erst durch die Erziehung herangebildet und in Gleichgewicht gesetzt werden, sind in dem neuen Kanon als selbstverständliches Eigenthum einer philosophischen Natur vorausgesetzt (535 A 536 A).

Wer will es nun glaublich machen, dass Plato einen Staat mit diesem langwierigen Erkenntnisscursus, der ganz und gar nach einem metaphysischen Zielpunct zugeschnitten ist, direct in den Spartiatenstaat habe übergehen lassen? Ich kann nur mein früheres Urtheil wiederholen, dass bei solcher Annahme die Möglichkeit einer rationellen Auslegung des Platonismus nicht mehr existirt. Indess wenn man nun wohl den Unterschied zwischen der Psychologie der ersten und der Metaphysik des VI. und VII. Buches nicht länger leugnen wird, steht auch der Herstellung der ursprünglichen Ordnung nichts im Wege. Die Psychologie gehört zur Psychologie,

Digitized by Google

d. h. das VIII. und IX. Buch schliessen sich an das IV. direct an. Wir werden im IV. Buch auf sie vorbereitet und erwarten ihre unmittelbare Folge; aber plötzlich tritt eine Episode ein, welche die Länge dreier Bücher einnimmt, während der ganze Staatsbau in nur $2^1/_2$ Büchern beendet worden ist. Soll das etwa ein Zeugniss der vielgerühmten Meistersehaft in Aufbau und Gliederung sein?

Das VIII. und IX. Buch haben überall dieselben Voraussetzungen wie die ersten: die psychologische Trichotomie, die musisch-gymnastische Bildung, das Fehlen der Erkenntnisstheorie mit Einschluss der δόξα, an Stelle dieser den sokratischen Gegensatz von Wissen und Nichtwissen, die Theorie des Werdens und den lebendigen Realismus der Methode und Darstellung. Die Ausführungen über die Lust weichen davon nicht ab, und ich nehme meine frühere Ansicht darüber als einen durch die verführerische Terminologie verursachten Irrthum hier ausdrücklich zurück.

Lässt sich aber gar nicht denkbar machen, dass Plato von der Ontologie zur Psychologie zurückgekehrt sei? Ich will das nicht schlechthin behaupten; er konnte wohl erst eine metaphysische Weltansicht ausbilden und dann doch wieder die Psychologie aufnehmen, um die Formen der geschichtlichen Welt zu begreifen; ähnlich einem neueren Denker würde er für verschiedene Disciplinen verschiedene Methoden der Erkenntniss gefordert haben. Ob er aber dann noch der grosse speculative Philosoph wäre, den man sich ohne einheitliche Weltanschauung kaum vorstellen kann? Es mag auch das sein; nur wolle man, um es glaublich zu machen, vorher mit der gegenwärtigen Construction des Platonismus brechen. Warum hat denn Plato im VI. und VII. Buch Metaphysik und Psychologie nicht unbehelligt nebeneinander hergehen lassen? Wo dort die erstere ausgebildet wird, erfährt die zweite eine folgerechte Umbildung. Und nach diesem totalen Systemwechsel sollen wir glauben, er habe als die seinen transcendenten Philosophen nächst verwandte Geistesform die der Homöen Lykurg's hingestellt? Die nächst verwandte war ja die der Geometer, die aber auch nur über die Wahrheit träumen. Meine Meinung ist, dass die gegen-

Digitized by Google

wärtige Ordnung der Bücher eine Absurdität in sich schliesst, die erkannt und verleugnet sein muss, wenn man noch ein weiteres Wort über die Entwickelung der platonischen Philosophie sprechen will. Denn von Entwickelungsprincipien könnte gegenüber einem in unberechenbaren Katastrophen fortschreitenden Gedankenlauf nicht mehr die Rede sein.

Das wirkliche Verhältniss des spartanischen Staates zur Kallipolis ist dieses. In den ersten Büchern wurde eigentlich nur der Character gebildet (522 A *μουσικῇ ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας .... οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα*). Der Character beruhte auf dem Einklang der Seelenkräfte (522 A *εὐαρμοστία, εὐρυθμία*), und Plato stand durch diese Methode in einem gewissen Gegensatze zur Sokratik, die den Character rückwärts durch das Wissen bestimmt werden liess, während er das rechte Wissen und Thun als consequente Folgen des harmonisch gebildeten Characters begriff. Daher seine Abneigung bestimmte Gesetze festzustellen (425 A *ὅταν δὴ ἅρα καλῶς ἀρξάμενοι παῖδες παίζειν εὐνομίαν διὰ τῆς μουσικῆς εἰσδέχωνται, πάλιν τοὐναντίον ἢ ἐκείνοις εἰς πάντα ξυνέπεταί τε καὶ αὔξει ἐπανορθοῦσα, εἴ τι καὶ πρότερον τῆς πόλεως ἔκειτο.* B *κινδυνεύει γοῦν ἐκ τῆς παιδείας ὅτῃ ἂν εὖ ὁρμήσῃ τοιαῦτα καὶ τὰ ἑπόμενα εἶναι*). Aus der rechten Erziehung folgt alles andere. Dass er dann doch die Tugend und das Wissen identificirte, verschuldete seine Anhänglichkeit an den Buchstaben der Sokratik, die sich bei einem beginnenden Denker wohl verstehen lässt. Genug, seine eigentliche Theorie war, dass nur der Character durch Unterwerfung des *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* gebildet zu werden braucht, um dem *λογιστικόν* einen ungehinderten Spielraum zu verschaffen. Wird dasselbe nicht mehr durch widerspenstige Begehrungen gelähmt oder geleitet, so findet es die vernünftigen Wege zu seinem Heile wie zu dem der Gesammtheit.

Die Vollkommenheit besteht also in einer Harmonie der drei Seelenkräfte. Das *λογιστικόν* wird gar nicht gebildet, es sei denn, dass man die frommen Mythen dahin zählen will. Die *μουσική* giebt nur dem für den Staatszweck unentbehrlichen *θυμός* das entscheidende Gegengewicht gegen eine Ausartung, die der ausschliessliche Betrieb der Gymnastik

Digitized by Google

mit sich führen möchte. Das *λογιστικόν* soll nur frei gemacht werden. Der spartanische Staat hat dagegen die *μουσική* vernachlässigt (546 D *παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς*) und so dem kriegerischen *Θυμός* die Bahn geöffnet. Er hat des Besten vergessen, des *λόγου μουσικῇ κεκραμένου*, der „der Seele zu eigen geworden der Hort der Tugend für das ganze Leben ist," (549 B). Und wenn der spartanische Vater das *λογιστικόν* seines Sohnes pflegt, die Uebrigen aber die beiden anderen Seelenkräfte (550 A *τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξοντος, τῶν δὲ ἄλλων τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές*), so wird doch diese Pflege bei allem Guten und Nothwendigen, das sie unzweifelhaft bezweckte, jedenfalls keine philosophische Unterlage gehabt haben. Die ersten Bücher kennen kein Wissen im späteren Sinne (*οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα* 522 A), also kann auch der spartanische Character und die ihm analoge Verfassungsform nicht durch Vernachlässigung des Wissens entstanden sein. Das *λογιστικόν* ist die practische nur dem Guten Raum gebende Vernunft, die ihres Weges sicher ist, weil die Erziehung die störenden Begierden unterworfen hat. An ihre Stelle ist in den metaphysischen Büchern die theoretische, dem Ewigen zugewendete Vernunft, die *νόησις*, getreten, die sich nicht mehr einem guten Instincte, sondern einer lebenslänglichen Erkenntnissübung anvertraut. Es wäre also, wenn der Uebergang vom VII. zum VIII. Buch erklärlich gemacht werden sollte, Sparta's Sitte aus einem Verzicht auf Mathematik, Dialectik und die Idee des Guten abzuleiten. Dies geschieht aber nicht, sondern die Hintansetzung der *μουσική* ist ihr zureichender Grund.

Im VIII. und IX. Buch ist auch keine Erkenntnisstheorie; es fehlt ihnen wie den ersten Büchern selbst die Abtrennung der *δόξα*, die, wie meine früheren Erörterungen gezeigt haben werden, das Symptom der Metaphysik ist. Denn die *δόξα* hat nichts mit unserer „Vorstellung" gemein, sondern ist das subjective Correlat eines nur relativen oder ganz wesenlosen Seins. Es giebt in diesen jetzt zu behandelnden Büchern schlechterdings nur ein *λογιστικόν*, und die *δόξα* wie die *δόξα ἀληθής* haben wie in den psychologischen Abschnitten

Digitized by Google

des Staates ihren unverkümmerten Werth: 585 B *τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ ξυλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς*. Diese Aneinanderreihung und die Identification mit der *ἀρετή* (vergl. IV 444 B *ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν*) zeigt ganz den sokratischen Standpunct, von dem aus Wissen und Tugend, Nichtwissen und Schlechtigkeit gleichwerthig waren.

Ebendasselbe gilt von der Trichotomie und der rein psychologischen Betrachtungsweise, durch welche sich diese Bücher mit den ersten in eine gleiche Entwickelungsreihe stellen. Der *θυμός* und das *ἐπιθυμητικόν* erfahren eine weitere Ausbildung, die Lehre von der Lust wird neu begründet; aber überall bleibt der Gedanke im Diesseits, um aus den immanenten Kräften der Seele die geschichtliche Welt zu begreifen. Nur eine Stelle scheint eine Ausnahme zu machen und hat mich früher in die Irre geführt. Es ist die 585 C *τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὂν καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον, μᾶλλον εἶναί σοι δοκεῖ ἢ τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ καὶ αὐτὸ τοιοῦτον καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον;* Weiter spricht er daselbst von einem *μᾶλλον ὄν* und *ἧττον ὄν;* zu dem letzteren gehört Speise und Trank (585 B). Es handelt sich nämlich nur um den Unterschied zwischen sinnlichem und geistigem Geniessen, deren Vorzug nach dem vergänglichen und bleibenden Character ihrer Objecte abgewogen wird. Es hört sich metaphysisch an, trägt auch einen Keim von Metaphysik in sich. Aber die Namen sind keine Theorie; sie erinnern auch weder an das V. noch an das VI. und VII. Buch, d. h. weder an den Unterschied der absoluten und relativen Existenz, noch an den des Seins und Werdens. Das *αὐτὸ τοιοῦτον ὂν καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον* zeigt, dass er über das Werden noch ebenso unverfänglich dachte wie am Beginn. Aber interessant ist das *ἀεὶ ὅμοιον* und *μᾶλλον ὄν*, indem es seinen ersten Ansatz zur Ontologie zu enthalten scheint, der noch hinter der Lehre der Schlusscapitel des V. Buches zurücksteht. Damit stimmt es überein, dass in diesen erst die *δόξα* begründet wird, welche im VIII. und IX. noch fehlt,

Digitized by Google

Ferner werden die Begehrungen κενώσεις genannt, ebenso die ἄγνοια und ἀφροσύνη (585 B). Sie sehnen sich nach einer πλήρωσις. Das ist der Standpunct, der die Seele mit Wahrheit erfüllen will und in dieser Erfüllung ihre Vollkommenheit sieht. Wie vergeistigt ist dagegen die Ansicht des VII. Buches, nach der die νόησις als eine ewige Kraft sich zum ewig Seienden hinauf arbeitet, nicht um es in sich aufzunehmen, sondern um es zu schauen. Die Umwendung des Geistes zum jenseitigen Lichte (die περιαγωγὴ ψυχῆς), nicht seine innere Erfüllung war die neue Losung geworden. Das Bild der πλήρωσις bekundet, wie er auf seinem rein psychologischen Standpuncte die Wahrheit immanent machen wollte, wie gewissermaassen substantiell er die inneren Vorgänge auffasste im Vergleiche zu dem noetischen Character der metaphysischen Periode. Noch am Ende des Buches zeichnet er das groteske Bild der Seele als eines Wesens halb Chimära halb Löwe in menschlicher Hülle — eine schauderhafte Realität, wo er im VII. Buch dieses ganze Personenleben in den Strom des wesenlosen Werdens verschwinden lässt. Nur eine monadische Kraft wird gerettet, die ihren ewigen Ursprung sucht. So ist er auch im IX. Buch bemüht, unter den mancherlei ἡδοναί diejenige aufzufinden, die dem Vernünftigen ziemt. Es ist die Lust des Lernens, die eine andere Realität hat als die der Sinnlichkeit und des Ehrgeizes. Der Theoretiker der Transcendenz tilgt auch diesen Anklang an das Psychologische; weil es böse Lüste giebt (VI. 505 B), ist überhaupt ein hedonisches Kriterium von der Erkenntniss des Guten gar nicht auszusagen.

Aber alle diese Einzelheiten, die ich noch um vieles vermehren könnte, sind kein so untrügliches Zeugniss wie die psychologische Methode, durch welche diese Bücher mit den ersten auf das engste verbunden sind. Ist ihm von seiner Metaphysik der Rückfall in diese möglich gewesen, kann er in ihr der ungemessensten Transcendenz huldigen, um ein paar Seiten weiter in den ausgesprochensten Realismus einzugehen, dann ist er ein unlösbares Problem des Geisteslebens, dann ist auch das Meiste von dem, was ich bis hierher ausgeführt habe, nichtig. Denn ich bin von der Vor-

Digitized by Google

aussetzung ausgegangen, dass der Stufengang seines Denkens von niederen Standpuncten zu höheren allmählich fortgeschritten sei, dass es zwar möglich scheine, von dem einen zum andern zurückzugehen, indem man das Frühere nun von einer erweiterten Aussicht betrachtet, dass aber nie und nimmer der höhere Standpunct einfach verleugnet werden könne. Dieser niedere Standpunct, über den ich auch in meiner früheren Arbeit in Befangenheit und irriger Schätzung geurtheilt habe, ist die empirische Psychologie in ihrer Anwendung auf das geschichtliche Leben. Plato's Grundanschauung ist hier wie in den ersten Büchern die: das Ganze muss aus den Theilen erklärt werden, die Geschichte also aus den Seelen. Die Seelen sind die bewegenden Kräfte, aus deren Wirkungsweisen die Formen des öffentlichen Lebens, der Sitte, der Cultur resultiren (544 D *οἶσθ' οὖν, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἑφελκύσηται;.... Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε καὶ αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἶεν*).

In Frankreich und England ist in diesem Jahrhundert diese Methode vertreten gewesen, dort von Comte, hier von Stuart Mill, schon früher unter den Italienern von Vico. Unter den Deutschen verdient Herbart die erste Stelle, dem sich mit besonderem Eifer Steinthal angeschlossen hat. Inzwischen ist die Richtung so weit verbreitet, dass sie auch nicht mehr an einen Namen geknüpft werden kann (vergl. Wundt, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie II, 2 p. 149 „die Gesellschaft ein psychologischer Begriff, weil alle socialen Erscheinungen aus den psychischen Functionen selbstständiger in Wechselwirkung stehender Wesen hervorgehen"). Ich habe nicht die Anmaassung über die Bestrebungen solcher Männer zu Gericht zu sitzen; man muss ihnen das grosse Verdienst zugestehen, Bausteine zu einer wissenschaftlichen Theorie der Geschichte geliefert zu haben und weiter zu liefern. Die Idee bei den letzten wirkenden Elementen des Völkerlebens einzusetzen, ihre Cultur und Schicksale als von ihnen producirte Phänomene zu begreifen,

Digitized by Google

ist zu speciös, um nicht gerade in dem Zeitalter der exacten Wissenschaften des Beifalls sicher zu sein. Mich nimmt nur Wunder, dass noch Niemand sich den platonischen Vorgang zu Nutze gemacht hat, um diese Methode zu empfehlen. Plato ist in den ersten wie in diesen Büchern der eigentliche Bannerträger der Psychologie als Principienlehre der Geschichte.

W. von Humboldt, der in seiner Frühzeit mit der Psychologie der Aesthetik beizustehen gedachte, fällt über ihre Anwendung auf die Geschichte folgendes Urtheil (W. W. I p. 17) „Sie ist am wenigsten welthistorisch, würdigt die Tragödie der Weltgeschichte zum Drama des Alltagslebens herab, verführt zu leicht, die einzelne Begebenheit aus dem Zusammenhange des Ganzen herauszureissen, und an die Stelle des Weltschicksals ein kleinliches Getriebe persönlicher Beweggründe zu setzen. Alles wird auf dem von ihr ausgehenden Wege in das Individuum gelegt, und das Individuum doch nicht in seiner Einheit und Tiefe, seinem eigentlichen Wesen erkannt. Denn dies lässt sich nicht so spalten, analysiren, nach Erfahrungen beurtheilen, die, von Vielen genommen, auf Viele passen sollen. Seine eigenthümliche Kraft geht alle menschliche Empfindungen und Leidenschaften durch, drückt aber allen ihren Stempel und ihren Charakter auf."

Ich muss es Jedem überlassen, die beiden Bücher an diesem Urtheil selber zu messen. Nach meiner Ueberzeugung hat Humboldt auch über sie das Zutreffende gesagt. Es ist der gewöhnliche Pragmatismus, die Ableitung der historischen Bewegungen aus individuellen Motiven, der Plato's Anschauungsweise beherrscht hat. Er stellt sich bei ihm allerdings systematischer und sinnvoller dar, indem er erstens in bestimmt abgegrenzten Kreisen der Motivation die zureichenden Gründe der politischen Gestaltungen aufdecken will — dadurch bekommt er eine einheitliche Gliederung und in gewisser Weise ein Gesetz des geschichtlichen Verlaufs; indem er zweitens die Ereignisse aus dem naturgemäss wirkenden Kräfteapparat der Seele, nicht aus den Launen und Berechnungen der Persönlichkeit begreift. So strebt seine Theorie

Digitized by Google

zwar zur Annahme allgemeiner und unpersönlicher Kräfte hin, aber wenn er sie nun mit den aus dem griechischen Parteileben gewonnenen Anschauungen exemplificirt, findet man ihn auf dem Boden jenes psychologischen Pragmatismus, über den uns unsere Historiographen und noch früher unsere grossen Philosophen längst hinweggehoben haben.

Er zeigt allerdings hier wie in den ersten Büchern, dass er nicht sowohl aus der Seele erklärt, als vielmehr in sie erst das hineinlegt, was er erklären will. Auch wir haben eine Epoche der Psychologie gehabt, in der „für jeden in dem geselligen Leben, in der Geschichte hervortretenden Erfolg ein prädestinirtes Vermögen vorausgesetzt wurde“ (Lotze, Streitschriften I p. 10). Dies war auch die Weise Plato's. Es standen ihm nur drei Seelenkräfte zur Verfügung; die Herrschaft der ersten gründete die Kallipolis, die der zweiten den lacedämonischen Staat — doch hier endet schon die Tragfähigkeit seiner Trichotomie. Der *θυμός*, dessen er in jener bedurfte, ein edler die Vernunft unterstützender Eifer, genügte nicht länger, um den Character des Spartiatenthums zu repräsentiren. Er wird zu einem *φιλόνεικον* und *φιλότιμον* umgebildet. Nun blieben ihm noch drei Formen psychologisch zu erklären: die Oligarchie, Demokratie und Tyrannis; alle sollten auf dem einen *ἐπιθυμητικόν* beruhen. Er unterscheidet nun in demselben nothwendige, nicht nothwendige und verbrecherische Begehrungen (*ἀναγκαῖοι*, *μὴ ἀναγκαῖοι*, *παράνομοι*) und ist so in den Besitz der psychischen Causalitäten dieser Verfassungsformen gekommen.

Plato's Verfahren, die Geschichte aus den Seelen als ihren letzten Elementen zu construiren, steht in offenbarer Analogie zu unserer atomistischen Hypothese. „Ueber die Atome in der theoretischen Physik sagt Sir W. Thomson sehr bezeichnend, dass ihre Annahme keine Eigenschaft der Körper erklären kann, die man nicht vorher den Atomen selbst beigelegt hat“ (Helmholtz, Gedächtnissrede auf Magnus p. 12). Dieses Urtheil trifft in gleicher Weise die Methodologie Plato's. Er will die typische Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erfahrung ableiten und interpretirt zu dieser Absicht dieselbe erst in die vorausgesetzten Elemente, die

Digitized by Google

Seelen, hinein. Auch Aristoteles nahm zur Erklärung des Staatslebens auf dessen primäre Elemente Bezug (Polit. I, 1 *ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν*). Aber als das erste Element gewann er das Verhältniss der Geschlechter. Das scheint nicht so tief zu gehen, ist aber doch fruchtbarer gewesen. Man muss es bedauern, dass er sich über das platonische Verfahren, als *ἀσύνθετα* die Seelen zu betrachten, nicht ausgesprochen hat. Allgemeine Erörterungen über die Frage, ob die Elemente (*ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον*) oder die Begriffe als Erklärungsprincipien gelten müssen, stehen Metaph. III, 3. Gegen den Verdacht einer Ableitung aus den Theilen in der vorliegenden Frage schützt ihn der gleich am Anfang seiner Politika aufgestellte Satz von der Priorität des Ganzen.

Dass das Verfahren Plato's in diesen Büchern empirisch ist, wird Niemand in Abrede stellen. Ich habe das in meiner früheren Arbeit noch deutlicher zu machen gesucht durch den Vergleich mit unserer Cellularpathologie. Die letzten Körperelemente, die Zellen, haben nach ihr drei Functionen, deren Normalverhältniss die Gesundheit, deren Störungen alle Formen der Krankheit erklären sollen; die letzten Elemente des Völkerlebens, die Seelen, haben nach Plato drei Kräfte, deren Normalverhältniss die Gesundheit, deren Störungen alle Krankheitsformen der Gesellschaft erklären sollen. Er vergleicht IV 444 D ausdrücklich die Ungerechtigkeit mit der Krankheit (*νόσον παρὰ φύσιν ἔχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου ..... ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἔχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου*), und seine vier psychologisch abgeleiteten Staatsformen sind die vier Formen der Ungerechtigkeit.

Indess welches Urtheil von anderen Standpunkten unseres Wissens aus über Plato's Seele als Realprincip der Geschichte gefällt werden mag, für seine Zeit bleibt diese Betrachtungsweise original und eines grossen Denkers würdig. Bei der Bedeutung, welche sie in der Gegenwart gewonnen, ist es billig, sein Verdienst zurückzurufen. Auch fällt dadurch ein neues Licht auf die Weite und Vielseitigkeit seiner Themen.

Warum nun diese Bücher von früherem Ursprung sind als die metaphysischen Schlusscapitel des V. Buches und was

Digitized by Google

ihnen folgt, ist oben auseinandergesetzt. Dass sie früher sind als das ganze V. Buch, dessen erster grösserer Theil in der Theorie der φύσις und Immanenz mit den ersten Büchern übereinstimmt, mache ich daraus wahrscheinlich, dass in der Besprechung des spartanischen Staates die Weiberfrage unberührt gelassen und den Weibern überhaupt ein unheilvoller Einfluss zugeschrieben wird. Der erste Theil des V. Buches ist durch die neue Auffassung von dem Beruf und der Fähigkeit des Weibes und die Einführung der Dialectik diesen Büchern voraus. Im VIII. Buch ist das einfache λέγειν, das ῥητορικόν εἶναι (549 A) noch der entscheidende Vorzug, dessen die Spartiaten entbehren, und welche Anwendung in ihm und im IX. Buch von den εἴδη und ἰδέαι gemacht wird, ist aus meinen Zusammenstellungen Plat. Staat p. 231 zu ersehen. Der Gebrauch ist in nichts von dem der ersten Bücher verschieden. Ganz harmlos wird von ἰδέαι der Chimära und Scylla, von der ἰδέα θηρίου, ἰδέα λέοντος (588 C D) als sichtbaren Gestalten geredet.

Es ist leicht aus inneren und äusseren Gründen die Abfassung dieser Bücher unmittelbar nach dem IV. Buch zu begründen. Schwerer dagegen ist die Einordnung des X. Buches. Ich verschiebe vorläufig die Entscheidung, um zuvor über seinen mehr als merkwürdigen, von dem aller andern Bücher abweichenden Inhalt zu berichten.

Hier treten zuerst Ideen der Dinge auf, und man darf nicht anstehen zu sagen Ideen aller Dinge. Der Ort ihrer Existenz ist die Natur (597 B ἐν τῇ φύσει οὖσα, B. ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι), und daher wird Gott als ihr Schöpfer φυτουργός (597 D) genannt. Die Idee ist das Seiende, das ihr nachgebildete Ding ist τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὔ; nachgebildet wird dieses vom Techniker durch Hinblicken auf die Idee (596 B ὁ δημιουργός .... πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων ποιεῖ). Der Maler aber, der das Ding nachbildet, ist der Bildner τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως.

Ich hatte über diese Theorie im Plat. Staat p. 244 folgendes geäussert: „In der φύσις liegt ein εἶδός τι, eine

Digitized by Google

gewisse Form des zu Schaffenden. Die φύσις ist nichts Transcendentes, sondern der Inbegriff des Seins. Plato kann nichts ausserordentliches darunter gedacht haben, sonst hätte der Blick eines δημιουργός nicht an sie herangereicht. Plato dachte dabei nicht an einen νοητὸς τόπος, an eine Auffahrt zum Ueberirdischen — schon der δημιουργός verbietet diese Annahme; das überall Vorgefundene wird zu einer im Naturlauf substantiirten Wesenheit. Wie wir noch von bestehenden Gesetzen reden, die dem Naturlauf vorstehen, so er von bestehenden Ideen, von denen der werkbildende Sinn seine Formen entlehnt. Die Zwischenwelt der Artefacten bringt sie zu einem vervielfältigten Dasein. Von einer μετοχή zwischen Naturform und Menschenwerk kann nicht die Rede sein, und ist auch bei Plato nicht die Rede."

Prof. Siebeck wirft dagegen ein, dass die „im Naturlauf substantiirte Wesenheit" eine zu dem Zweck von mir erstellte Erklärung sei, dass nur nichts Transcendentes herauskomme, und findet sie ausserdem dunkel. Das erste ist ein unbilliger Vorwurf; denn ich habe keinen anderen Zweck, als den vorliegenden Text sinngetreu zu interpretiren; die eine Idee, die in der Natur ist, ist ein χωριστόν, aber kein transcendentes Noumenon. Wenn er mir zugestand, dass der Staat, d. h. die gesammte Moral der ersten Bücher auf der φύσις begründet ist, so werden ja wohl Betten und Tische nichts so ungewöhnliches sein, um sie über die φύσις hinausheben zu müssen. Und wenn sie es doch sein sollten — denn vor der Willkür platonischer Auslegung ist einmal nichts sicher — so zeugt dagegen Plato's einfache Erklärung, dass sie ἐν τῇ φύσει seien. Hinsichtlich der Dunkelheit aber kann ich nicht verbunden sein, den Sinn deutlicher zu erhellen, als ich es gethan. Wir sprechen von an sich seienden Gesetzen der Wirkungsweisen der Natur und stehen leicht in Gefahr, sie als von dem Naturlauf abtrennbare Wahrheiten zu denken. Ebenso mochte Plato von an sich seienden Urbildern der Gestaltungsweisen der Natur reden, und man weiss, dass Schopenhauer diese Ansicht aufgenommen hat. Wir sprechen von Gesetzen der Ereignisse, Plato auch von Gesetzen der Formen. Dass er sie hier immanent fasste,

Digitized by Google

kann ihm nur zum Ruhm gereichen. Die φύσις ist, wie ich oben gezeigt, ein immanentes Princip.

Prof. Siebeck wirft mir weiter vor, dass die Einsicht, welche der Philebus und Timäus in das Verhältniss der empirischen und idealen φύσις gewähren — die Einsicht nämlich, dass die erstere immer die letztere zur Voraussetzung habe — für mich selbstverständlich nicht vorhanden sei. Nein, sicher beziehe ich diese Einsicht nicht aus jenen Dialogen, weil im Staat dafür Sorge getragen ist, sie aus ihm zu verstehen. In Bezug auf die ersten Bücher kann ich mich von einer Schuld für dieses Missverständniss nicht freisprechen. Ich hatte sie in meiner früheren Arbeit zu schroff nach ihrem empirischen Character beurtheilt und habe diesen Irrthum schon vorher verbessert. Plato legt in den ersten Büchern der φύσις thatsächlich ein ideales Bildungsgesetz zu Grunde, indem er die Seelenkräfte nach ihrer ethischen Rangordnung wirken lässt. Und in diesem X. Buch legt er die Ideen in die Natur selber hinein, so dass in ihrem Schoosse Ideales und Reales nachbarlich beherbergt wird. Wenn die φύσις in den ersten Büchern unter dem Einflusse der Erziehung die εἴδη der Tugenden aus sich heraus bildet, wenn sie in diesem die permanenten Urbilder der Formen in sich schliesst, so ist sie eine ideale Kraft. Wenn ferner das reale Bett durch Nachbildung seiner der Natur innewohnenden Idee zu Stande kommt, so ist die ideale φύσις thatsächlich die Voraussetzung der empirischen, und es bedarf zu dieser Erkenntniss ebensowenig wie zu irgend einer anderen des Vorblicks in spätere Dialoge.

„Diese Theorie — sagte ich weiter p. 244 — hat sich von der μεσοχή des V. Buches losgelöst und sich, im Gegensatz zu dem VI. und VII., in der Vorstellung des Immanenten erhalten. Ihre Ideen wohnen nicht im ἄνω, sondern in der φύσις; sie sind nicht Objecte der Dialectik, sondern des demiurgischen Hinsehens. Ihre Erkenntniss unterliegt nicht einer speculativen γνώμη, sondern einem technischen Verständniss. Den Maler, der so weit hinter ihnen zurückbleibt, regiert nicht die δόξα, sondern die Unwissenheit (μὴ εἰδότι τὴν ἀλήθειαν 599 A). Was dem V. und den

Digitized by Google

beiden spätesten Büchern characteristisch ist fehlt in diesem Buche.“

Was konnte mein Kritiker dazu sagen? Er hat einfach darüber geschwiegen.

Der Dialectik geht nach dem VII. Buch ein schwieriger Cursus der gesammten mathematischen Disciplinen voraus; erst diese befähigen zur höchsten Erkenntniss. Hat etwa der Handwerker, der Tisch und Bett verfertigt, derartige Studien hinter sich? Wie kommt es, dass Plato seine Ideale freigebig für die Banausen aufschliesst, dass ein Blick des Tischlers sie erreicht? Natur heisst alles, was dem Menschen leicht wird, was sich gewissermaassen von selbst ergiebt. Die Natur war das argumentum ad hominem, das recht greifbar zeigen sollte, wo der Quell des Guten und der Wahrheit liege, wie leicht er zu finden sei. Darum bieten sich die der Natur innewohnenden Ideen auch dem ersten Anblick dar, während die intelligiblen, die über alle Natur seienden nur durch eine totale Umwendung des Geistes und auf mühseligen Etappen zugänglich werden.

Die Theorie dieses Buches beruht auf derselben immanenten Anschauungsweise, welche die erste Hälfte des Staates und die Bücher VIII. und IX. characterisirt. Die Tugenden sind εἴδη der Seele, die ästhetischen Formen sind εἴδη der Natur, ihr selbst inhärirende Typen. Wenn man von allem absieht, was den subjectiven Idealismus Schopenhauer's mit der Ansicht Plato's in diesem Buche unvergleichbar macht, so hat Schopenhauer diesen Gedanken erneuert. Plato wollte sagen, die Vorstellung des Schönen ist apriorisch. Das Schöne wird in einzelnen Erfahrungen wiedererkannt, aber nicht aus ihnen erkannt; seine Idee leitet vielmehr unser Urtheil über das was schön und nicht schön zu prädiciren ist. Wir nennen das apriorische Idee und localisiren sie im Intellect. Plato mit seinem systematischen Objectivismus verlegt sie in die Natur, die ihm nach seinem ersten und noch immer nicht verlassenen Standpunct der Inbegriff alles Seienden war. Daher hatte er auch zuvor seinen ganzen Staat, die gesammte Ethik, als Product der Natur begriffen. Ein

Digitized by Google

Unterschied zeigt sich: die Tugenden sind gewordene Ideen, die Ideen des X. Buches ein für alle mal geschaffene.

Einen besonderen Anspruch auf aufmerksame Betrachtung fordert nun aber die Erkenntnisstheorie dieses Buches. Plato unterscheidet hinsichtlich der technischen Erzeugnisse die Anfertigung, den Gebrauch und die Nachbildung. Die erste wird geleitet von der *πίστις ὀρθή* (601 D) oder dem *ὀρθὰ δοξάζειν* (602 A), der zweite von der *ἐπιστήμη* (*ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην* (602 A), die dritte von dem Nichtwissen (*τὸν δὲ μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται* 602 B). So haben wir wieder eine *ἐπιστήμη* nicht einmal von den sichtbaren Dingen (wie in dem gegebenen Beispiel: von Zaum und Zügel) sondern von dem Gebrauch derselben. Dieses Buch erneuert den alten sokratischen Gegensatz von Wissen und Nichtwissen (*ἐπιστήμην καὶ ἀνεπιστημοσύνην* 598 D, *εἰδότα ποιεῖν* 598 E und *μὴ εἰδότι τὴν ἀλήθειαν* 599 A); zwischen beide tritt die *πίστις ὀρθή* oder das *ὀρθὰ δοξάζειν*.

Endlich das merkwürdigste ist seine neue Theorie der Attribute. Ich zeigte oben, dass die Schlusscapitel des V. Buches aus der Relativität aller Attribute auf an sich bestehende Ideen schlossen, dass im VII. Buche cap. 7 die conträren Attribute, deren Wahrnehmung durch denselben Sinn vermittelt wird, die Vernunft zur Betrachtung herbeirufen sollten (*παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν*): mit welchem Resultat blieb unerörtert. Im X. Buch wird nun folgendes aufgestellt. Das Grosse und Kleine, das Krumme und Gerade, das Concave und Convexe scheinen von verschiedenen Standpuncten aus verschieden (602 C) und setzen die Seele in Verwirrung. Das wissen wir auch aus dem V. und VII. Buch; aber die Lösung erfolgt in anderer Weise. Das Messen, Zählen und Wägen leistet den Dienst, den trügenden Schein zu zerstören (*τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι βοήθεια χαριέστατα πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρῆσαν καὶ στῆσαν* 602 D).

Die Frage ist die. Plato schliesst im V. Buch aus der Relativität der Eigenschaften auf Ideen, im VII. auf das Dasein eines schwierigen Vernunftproblems, im X. hält er sie

Digitized by Google

für einen Schein (*τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον*), den man durch Messen und Zählen auf seine Wahrheit zurückführt. Er fügt hinzu, dass diese Reduction der besten Seelenkraft zukomme (603 A *τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς*), was besonders desshalb hervorzuheben ist, dass nicht Jemand meine, es gebe noch etwa eine andere allerbeste Seelenkraft, der wieder das Messen nicht genügt. Eine Erkenntnisstheorie, durch welche die *ἐπιστήμη* dem practischen Gebrauche vorgeordnet ist, kann für eine speculative Ansicht keinen Raum geben; dafür zeugt auch die *ἰδέα*, die vom Handwerker erkannt wird. Welche von jenen drei Auffassungsweisen ist nun die früheste? Ich erkläre mich desshalb für die des X. Buches, weil alle mitbegleitenden Umstände dieser Priorität günstig sind: die immanente Idee, die practische *ἐπιστήμη*, das Wissen und Nichtwissen, die wieder in diesem Buche herrschende *φύσις* und endlich dieselbe unbefangene Auffassung der Relativität, die anlässlich des IV Buches cap. 13 oben von mir behandelt worden ist.

Indess es giebt noch einen anderen Grund. In der fraglichen Stelle steht ein merkwürdiger Aorist: *τὸ μειρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι ἐφάνησαν.* Wo ist denn schon einmal von Maass Zahl und Gewicht als Auskunftsmitteln zur Orientirung in der Welt des Sinnenscheins gesprochen? Unsere Interpreten sind stumm. Ein Licht kommt wieder von den Memorabilien I, 1, 9 *δαιμονᾶν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν οἷον εἴ τις ἐπερωτῴη ..... ἃ ἔξεσιν ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας εἰδέναι.* Plato löste die Schwierigkeit in sokratischer Weise und die Erinnerung an die Notiz der xenophontischen Schutzschrift — von der ich nach meinen Nachweisungen Plat. Staat p. 361—382 schlechterdings behaupte, dass sie Plato vorgelegen haben muss — wird in ihm eine augenblickliche Täuschung unterhalten haben, dass er etwas schon gesagt zu haben meinte (*ἐφάνησαν*), was in der That ganz neu ist. Wenigstens kenne ich keine andere Lösung.

Digitized by Google

Prof. Gomperz (Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der Wiener Akademie Band 83 p. 589) hat anlässlich der Behandlung eines hippokratischen Satzes (de prisc. med. p. 32 Kühn *δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς σιοχάσασθαι· μέτρον δὲ οὐδὲ σταθμὸν οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδένα ἄλλο, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὑροίης ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν*) auf dieselbe Zusammenstellung von Maass Zahl und Gewicht im Eutyphron 7 B aufmerksam gemacht. Es verlohnte sich wohl auch der Memorabilien und des Staates zu gedenken, die aber leider von unseren Philologen zu sehr vernachlässigt werden. Die Uebereinstimmung zwischen dem Sokrates und Hippokrates in Bezug auf die Forderung des Rechnens Messens und Wägens giebt vielleicht einem Anderen zu weiterem Suchen Anlass.

Plato hat im X. Buch, das durch und durch sokratisch gefärbt ist, die sokratische Methode auch angewendet, um dem relativen Schein seine beirrenden Wirkungen auf den Verstand zu rauben. Vom Schluss des V. Buches an, von dem ich bemerkte, dass er die erste Erhebung über die Sokratik sei, ist ihm diese Methode ungenügend geworden: er ging von Zahl Maass und Gewicht zur Ideenhypothese über.

Aber haben wir nicht jetzt auch im X. Buche Ideen? Gewiss, aber dieser Bestand der Ideen neben den Principien der Zahl und des Maasses, die denselben Schein naturgemäss auflösen, der ihm vom V. Buche ab unauflösbar war, zeigt im voraus, dass diese Ideen etwas anderes sein müssen als die der metaphysischen Bücher. Darüber rede ich noch ein Wort.

X. 596 A *Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ που τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* Prof. Siebeck findet, dass ich bei dieser Stelle die Hindeutung der *εἰωθυῖα μέθοδος* auf VI. 507 D ganz übersehen habe. Nein, ich habe das nicht übersehen, sondern mich nur vorher genau überzeugt, dass die Ideen des VI. und X. Buches mit einander keine Verbindung zulassen; denn

Digitized by Google

1) Sind die Ideen der metaphysischen Bücher transcendent, aus der Welt des Werdens hinausgehoben, in diesem aber immanente Formen der Natur.

2) Werden sie in jenen nur durch eine mühsame Erkenntniss gewonnen, die eine für das Intelligible geschaffene Geistesfunction (*νόησις*) und einen propädeutischen Cursus der exacten Disciplinen als Vorbereitung auf sie voraussetzt, während sie in diesem ein *δημιουργός* prima facie wahrnimmt.

3) Sind sie in jenen nur für die Attribute angenommen (V 479 A *δίκαια ὅσια καλά διπλάσια μεγάλα κοῖφα*) und aus deren Relativität begründet (*τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν, ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων ὃ οὐκ ἀνόσιον*; 479 A) — mit Vernachlässigung des im IV. Buch statuirten Gesetzes des logischen Widerspruches (*ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα* 436 B) —, indess die einzelnen Dinge, als von den Sinnen genügend beurtheilt, zu keinem Vernunftproblem Veranlassung geben (VII 523 B *τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν*); nur die conträren Eigenschaften (*ὅσα ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν* 523 C) thun dieses. — In diesem Buche aber hebt er das logische Gesetz des Widerspruches wieder hervor (*οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι* 602 E), löst die Relativität der Eigenschaften (*καμπύλα εὐθέα κοῖλα ἐξέχοντα μεῖζον ἔλαττον πλέον βαρύτερον* 602 C D) durch Messen Zählen Wägen und statuirt Ideen für Dinge (*κλίνη, τράπεζα*).

4) Wird zwar im X. Buch das einzelne Ding nach der Idee verfertigt (*ὁ δημιουργὸς πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων ποιεῖ* 596 B), aber der Handwerker hat nur eine *πίστις ὀρθή* (601 E), während der das Ding Gebrauchende erst die *ἐπιστήμη* hat (*ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην* 602 A).

5) Ist die ontologische Scheidung der metaphysischen Bücher die des intelligiblen Seins und des sichtbaren Werdens, die des X. Buches aber die der *φαινόμενα* und *ὄντα* (596 E, 598 B, 601 B) — ein sehr wesentlicher Unterschied, da das Werden auch in diesem Buche wie im II.—IV, VIII. und IX.

Digitized by Google

die Grundlage alles gültigen Seins, und die Lehre einer ewigen Seelenwanderung nur der consequente Abschluss einer auf dem Werden beruhenden Weltansicht ist. So musste es auch bei dem treuen Jünger der Sokratik sein, der mit der Erziehung zum Sittlichen die Seele nothwendig in das Werden hineinzog, der in dem Werden des Guten einen ausreichenden Schutz gegen die Depretiation des Werdens besass.

Darum kann die εἰωθυῖα μέθοδος sich nicht auf das VI. Buch beziehen. Worauf weist sie aber dann hin? Zum ersten Mal wird im Staat von den εἴδη als Object einer bewussten Theorie gesprochen V 454 A (δοκοῦσι οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν). Ich muss dabei auf meine obige Auseinandersetzung verweisen, in der ich an dem beigegebenen Beispiel zeigte, dass die εἴδη ὁμοιώσεως und ἀλλοιώσεως immanente Qualitäten sind: die physische Constitution und die intellectuelle Begabung der Geschlechter; dass daselbst die relative Betrachtungsweise das leitende Princip ist, indem dasselbe in dieser Beziehung mit einem anderen gleich, in einer anderen als verschieden anzusehen sei, z. B. Mann und Weib gleich mit Rücksicht auf die geistige Fähigkeit, verschieden mit Rücksicht auf den physischen Zweck; dass der Untersuchende nicht nach den Unterscheidungen der Sprache (κατ' ὄνομα), sondern nach den natürlichen Wesensunterschieden (κατ' εἴδη) sich richten müsse. Die Eristik rede einfach vom ταὐτόν und ἕτερον, die Dialectik vom ταὐτόν und ἕτερον πρός τι. Indem Plato das κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι dem κατ' ὄνομα διώκειν τὴν ἐναντίωσιν gegenüberstellt, hat er die Irrationalität des Wortes gegenüber dem Begriff deutlich bezeichnet. Die εἴδη aber waren in diesem Buche — abgesehen von den metaphysischen Schlusscapiteln —, wie sowohl das Beispiel als die auch in ihm herrschende Theorie der φύσις zeigte, immanent.

Immanent sind nun die εἴδη des X. Buches auch. Will man ihre Erkenntniss auch schon durch die dialectische Methode bestimmt sein lassen? Dagegen habe ich schon mehrfach gesagt, dass alsdann der Handwerker keine Beziehung zu ihnen haben könnte. Ferner aber scheinen mir die

Digitized by Google

Worte 596 A *εἶδος ..... εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν* zu beweisen, dass Plato im *ὄνομα* den zureichenden Ausdruck des *εἶδος* oder auch hinter jedem Worte ein besonderes *εἶδος* sah. Er war also noch nicht zu der Einsicht in das zwischen Worten und Begriffen bestehende Verhältniss gekommen, die er in der Characteristik des eristischen und dialectischen Verfahrens an den Tag legt. Denn nach jener Formel X 596 A wären dem *ταὐτὸν* und *ἕτερον* besondere *εἴδη* vorzuordnen – *πάνυ ἀνδρείως καὶ ἐριστικῶς* – , wo er V. 454 B vorsichtig fragt nach dem *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον.*

Daher ist Grund zu der Annahme, dass das X. Buch vor dem V. abgefasst ist. Besonders unterstützt mich darin der schon erwähnte Umstand, dass auch in ihm über die sokratische Erkenntnisstheorie, den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, nicht hinausgegangen wird, dass die *δόξα* als subjectives Correlat eines bestimmten Seins, wie sie die metaphysischen Schlusscapitel des V. Buches begründen, noch fehlt, und die *ἐπιστήμη* dieselbe practische Bedeutung hat wie in den ersten Büchern. Wenn aber selbst die *ἐπιστήμη* practisch ist, so ist es zwecklos überhaupt nach *δόξα* und Metaphysik zu fragen. Das X. Buch beruht, wie die ersten Bücher, auf der Trichotomie der Seele, in welche V. 477 B und D. durch Einführung der *δόξα* als *δύναμις* den ersten Schnitt machen.

Wo stellen wir aber nun die *εἰωθυῖα μέθοδος* hin? Sie hat mich in meiner früheren Arbeit auf einen Irrweg geführt, indem ich nicht glaubte, sie aus dem Vorgang der ersten Bücher rechtfertigen zu können, und daher das X. Buch hinter das V. verlegte. Eine genauere Prüfung lehrte, dass die Ideen und die Erkenntnisstheorie des X. hinter dem des V. Buches zurückstehen, dass das X. mit dem VIII. und IX. den ersten Büchern einfach anzureihen sei. Denn da in diesen der Terminus *εἴδη* zweiunddreissigmal gebraucht wird — Plat. Staat p. 65 — so hat er eben stillschweigend die Theorie der *εἴδη*, z. B. in der Zurückführung der Seelenphänomene auf die drei *εἴδη* des *λογιστικόν θυμοειδές ἐπιθυμητικόν* längst

Digitized by Google

geübt und durfte nun von einer εἰωθυῖα μέθοδος reden, der er zugleich die erste unzureichende Formulirung gab. Er hatte die εἴδη als typische Erscheinungskreise zuerst in der Seele begründen gelernt und setzte nun dieses Verfahren in Bezug auf die ganze Natur fort. Auch beginnt ja das X. Buch mit den Worten χωρὶς ἕκαστα διήρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη; also durfte er wohl von seiner gewöhnlichen Methode sprechen.

Das X. Buch gehört nach allen seinen Grundanschauungen mit den ersten Büchern in eine Reihe. Nur in einem Punct bereitet es die metaphysischen Bücher vor und wird von ihnen vorausgesetzt: in der Kritik der Poesie. Ich begründete schon im vorhergehenden Abschnitt, warum in dem Erziehungsplan des VII. Buches die μουσική fehle, weil nämlich nach der neuen Scheidung in Sichtbares und Intelligibles Plato nur den Körpern und die dem Intelligiblen correlate Geistesfunction zu bilden hatte. Aber man hätte doch ein Wort von ihm erwartet, wesshalb die μουσική an sich für ihn bedeutungslos geworden war. Sie ist im Staat das erste und mächtigste Bildungsmittel gewesen. „Solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glückliche Gabe besitzen, der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge wie in einer gesunden Gegend wohnend von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und so unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Aehnlichkeit Freundschaft und Uebereinstimmung mit der schönen Rede anleiten ..... Beruht nun nicht eben desshalb das wichtigste in der Erziehung auf der Musik, weil Zeitmaass und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen und sich ihr auf das kräftigste einprägen?“ (III, 401 C).

Im X. Buch giebt nun Plato eine so fundamentale Kritik der Kunst, dass von ihr schlechterdings nichts mehr übrig bleibt und man wohl begreift, dass ihrer im VII. Buch gar nicht weiter Erwähnung geschieht. Er hatte halb zögernd in den ersten Büchern den Göttermythus reformirt, zögernd die

Digitized by Google

Poesie einer Beurtheilung unterworfen: in den metaphysischen Büchern nimmt er die entschiedene Stellung ein: es ist nur ein Gott und in seiner Welt hat die Kunst der Musen keinen Platz. Das X. Buch giebt den Grund: in der Kunst ist keine Wahrheit, sie rechnet auf die Characterlosigkeit der Menschen und nährt sie.

Bei dem tiefen Gefühl für Schönheit, das Plato in den ersten Büchern offenbart und auch in diesem nicht verleugnet, ist dieser Verzicht auf die Kunst ein Zeichen, dass er in ihr ein zehrendes Gift am Körper der Nation erkannte. Aus seinem glühenden Eifer für die Wiederherstellung eines sittlichen Volkslebens müssen die Beweise für die Nichtigkeit der Kunst gewürdigt werden.

Ich komme zum Ende des Buches. Ich habe an meiner früheren Arbeit manches zu bessern gehabt; in Bezug auf dieses kann ich nur Wort für Wort das dort Gesagte wiederholen.

Prof. Siebeck hat meine Kritik von Böckh's Ansicht über die astronomische Theorie des Staates gebilligt. Ich sagte darüber abschliessend: „dass der wesentliche Character des X. Buches in Bezug auf seinen astronomischen Theil die Verwandtschaft mit den uralten Anschauungen der Griechen ist. Die Behauptung Böckh's — Kosm. System des Platon p. 87 — dass in den platonischen Schriften überall dieselbe astronomische Grundanschauung zu finden sei, wird von diesem Buche nicht bestätigt. Von einem σφαιροειδές (Tim. 33 B) des Weltalls ist gar keine Rede, sondern die Erde ist eine Ebene, über welcher sich die kreisenden Sphären der Gestirne wölben. Der ἄξων geht nicht von Pol zu Pol, sondern von dem Pol der sichtbaren Himmelskugel bis zur Erde. Schon die naive Vorstellung von einer Stelle des Raumes, wo zwei Spalten der Erde zwei Spalten des Himmels gegenüberliegen (614 C), spricht dafür, dass er irgendwo eine Berührung oder ein Zusammenschliessen des Himmels mit der Erde annahm, wie wir in der Spindel eine dem Atlas als Träger des Himmels nicht fernliegende Vorstellung zu erkennen glaubten. Die ganze Spindeltheorie mit den singenden Parzen ist ein überaus primitiver Versuch zur Erklärung des Sinnen-

Digitized by Google

scheines“ (Plat. Staat p. 287). „Hätte Plato die Möglichkeit gesehen, mit den Mitteln der Wissenschaft die Kugelgestalt der Erde darzuthun, d. h. den Sinnenschein wissenschaftlich zu bewältigen: dann würden wir das Verdict des VII. Buches über die ἐπιστήμη τῶν αἰσθητῶν und über die Astronomie insbesondere nicht begreifen können. Im X. Buch herrscht noch ein Stück der alten Mythologie; Sirenen und Parzen sind mit dem Umschwung der Sphären beschäftigt, am Saum der Erde liegt das Lethefeld, in ihren Tiefen der Tartarus. Auf einer elysischen Flur halten die wandernden Seelen ihre Rast. Nach verschwindender Zeitspanne haben sie die Grenzen des Himmels erreicht und stehen vor der Weltspindel. Man wird gut thun, auch dieser Thatsachen zu gedenken. Ihre Abkunft aus dem volksmässigen Anschauungskreise liegt klar zu Tage“ (p. 380).

Böckh's Irrungen sollten allen unseren Platonikern zur Warnung dienen. Er interpretirte den Staat nicht aus sich, sondern aus dem Timäus, und damit war für jede Willkür Thor und Thür geöffnet.

Ich will jetzt noch hinzufügen, dass die sich drehende Axe, die Böckh für einen mathematischen Mann wie Plato ein Unding nannte, thatsächlich im IV. Buch an dem Beispiel des Kreisels vorliegt (436 E ὅταν δὲ τὴν εὐθυωρίαν ἢ εἰς δεξιὰ ἢ εἰς ἀριστερὰ ἢ εἰς τὸ ὄπισθεν ἐγκλίνῃ ἅμα περιφερόμενον, τότε οὐδαμῇ ἔστιν ἑστάναι). Das unmittelbar voraufgehende καὶ εὐθὺ ἑστάναι, καὶ περιφερὲς κινεῖσθαι kann nach einer unbeweglichen Axe aussehen; aber der citirte Folgesatz mit dem οὐδαμῇ ἑστάναι verräth, dass Plato dieser Anschauungsweise unkundig gewesen ist. Unsere Forschung hat es noch nicht gelernt im Kleinen achtsam zu sein, weil sie jede Wahrnehmung sofort auf hergebrachte Vorurtheile über Plato und auf das Bedürfniss nach homogener Formirung seines Systems zu beziehen pflegt.

In welche Periode gehört nun das X. Buch mit seiner primitiven Theorie einer platten Erde? Sicher nicht in dieselbe mit dem Timäus, aber in die, wo Plato noch dem Sokrates und der xenophontischen Summa der Sokratik folgte. „Wenn der Sokrates der Schutzschrift jede Einsicht in den

Digitized by Google

Bau des Kosmos als unmöglich bestritt, wenn er in der Sonnentheorie des Anaxagoras einen Widersinn erblickte, wenn er die Lehren der Astronomie von den νυκτοθῆραι und ζυβερνῆται (Mem. IV, 7, 4) bezogen wissen wollte; so hat er damit gegen die über den Sinnenschein hinausgehenden Auffassungen des Weltgebäudes Front gemacht. Wir müssen annehmen, er habe die alte Anschauung von einer ebenen Erde getheilt. Die gegenseitigen Lehren der Astronomie haben ihn nicht überzeugt, sonst hätte er sie nicht in Bausch und Bogen verworfen und gegen sie gewarnt, sonst hätte er nicht die absolute Unlösbarkeit ihrer Probleme behaupten können." (p. 379.)

Plato ist im X. Buch der Theoretiker der ebenen Erde; im VII. verneint er die Möglichkeit der Astronomie als Wissenschaft und persiflirt sie, wie ich schon oben erörtert, in recht unbilliger Weise. Er ist hier wie dort der rechte Sokratiker.

Ueber seine Eschatologie hatte ich p. 288 folgendes gesagt: „Feuer und Wasser sind nicht feindlicher wie dieser ruhelose Mechanismus mit dem dämonischen Zwang, den er auf die unüberlegten Entschlüsse der wählenden Seele ausübt, und die Theorien der ersten sowohl wie der späteren Bücher. Plato hat einen Augenblick unter dem Druck einer fatalistischen Weltansicht gestanden: er rettet nur den Gedanken, nicht die Thatsache der sittlichen Freiheit. Die Götter bieten die schöne Gabe preis, aber die Seelen stehen vor ihnen ohne Kaufgeld. Denn selbst das ἦθος der Tugend lässt hülflos (619 C); nur die Philosophie führt zur richtigen Wahl. Arme Sterbliche, die von der Wissenschaft erst den Preis eines befriedigten Daseins einzuhandeln haben! Aermere noch, bei denen ein betäubender Moment angesichts der göttlichen Allmacht Unglück und Qual für ein Jahrtausend einträgt! Gebrechliche Geschöpfe, welche die Parzen an das Schwungrad der Nothwendigkeit schmieden, von einem Dämon bewacht, der sie für zehn Lebensspannen bei den Folgen eines unglücklichen Einfalls festhält. Die Allgewalt, mit welcher der Naturlauf auf den menschlichen Geschicken lastet, das unterthänige Nichts der Erdenwürmer hat in diesem Schlusstheil einen beängstigenden Ausdruck gefunden. Denn wenn die Seelen heimkehren, werden sie über die Lethe geschickt, und

Digitized by Google

die Belehrung, die sie vor dem Richterstuhl des Weltgesetzes empfingen, sinkt in ewige Vergessenheit. Wo und wie sollen diese Seelen lernen, was ihnen ziemt? Und verlohnt es sich gegen die Missgeburt der Parzen einen Kampf der Freiheit aufzunehmen? Dieser platonische Himmel wird von dem kalten, seelenlosen Gesetz, nicht von dem Gott der Güte regiert. Vor der diamantenen Nothwendigkeit ist der freie Mensch ein eitler Traum.“ Und p. 293 „In der von der Nothwendigkeit und den spinnenden Parzen beherrschten Welt haben wandelloses Sein und transcendente Ideale keinen Raum; in ihr ist alles von massivem Zuschnitt. In den ruhelosen Umtrieb kosmischer Processe wird die Seele zu tausendfältiger Irrfahrt mit hineingerissen. Wie ganz anders ist der Denker, der die Theodicee des VI. Buches dachte: die fatalistischen Theorien sind von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* gerichtet.

Plato's Astronomie ist die alte griechische Anschauung einer ebenen Erde, Plato's Eschatologie ist die Erhebung der sokratischen Lehre zum Weltgesetz. X 618 C „Desshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, dass jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntniss nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben gesagte und untereinander zusammengestellte und verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen was zum Beispiel Schönheit werth ist mit Armuth oder Reichthum gemischt und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie gutes oder schlimmes wirkt, und was gute Abkunft und schlechte, eingezogenes Leben und staatsmännisches, Macht und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und was alles dergleichen der Seele und Natur anhaftendes und erworbenes mit einander vermischt bewirken, so dass man aus allen insgesammt zusammennehmend auf die Natur der Seele hinsehend die schlechtere und die bessere Lebensart scheiden könne, die schlechte diejenige nennend, welche die Seele dahin bringen wird ungerecht zu werden,

Digitized by Google

die bessere aber, welche sie gerecht macht, um alles andere aber sich unbekümmert lassen ..... vielmehr verstehe ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem übermässigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowohl in diesem Leben nach Möglichkeit als auch in jedem folgenden. Denn so wird der Mensch am glückseligsten."

Das war das sokratische Ideal: die Wissenschaft im Dienste des practischen Lebens. Aus dem letzten Satze (*τὸν μέσον ἀεὶ τῶν τοιούτων βίον αἱρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἑκατέρωσε* 619 A) ist zu ersehen, woher ein Grundsatz der aristotelischen Ethik bezogen ist.

Welcher Raum bleibt hier den Ideen? „In dem Himmel des Atraktos stehen keine Ideen; die Thiere schauen sie ebensowenig wie die Menschen. Sucht die Mittelstrasse und hütet euch vor dem Uebermaass — das ist seine neue Lehre, nicht etwa: erkennt die Idee und flieht vor dem Schein." Wo wären auch die Ideen erst zu erkennen, wenn sie ein Handwerker bei jedem Bett und Stuhl, die er anfertigt, in lebendiger Gegenwart hat?

Plato zeichnet seinen Zeitgenossen das Bild eines furchtbaren Weltgerichts. In dem Feuereifer des Reformators greift er zu den drohenden Lehren, welche die Schläfer wecken sollen: in eurer Hand liegt es das Glück zu gewinnen; aber eilet ungesäumt zur wahren Erkenntniss, denn die Zukunft birgt ein tausendfaches Elend, wenn ihr nicht mit ihr gerüstet vor der Urne eures Schicksals steht. Merkwürdig genug, aber unzweifelhaft hat hier die Sokratik einen gefährlichen Sieg davongetragen. Der Mensch soll wissen was gut und gerecht ist nicht durch Gewohnheit und Ueberlieferung (*ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας*), sondern durch wahre Einsicht. Die Freiheitstheorie wird unsokratisch, um die eigentliche Wahrheit der Sokratik den Widerstrebenden aufzuzwingen: ein böser Dämon heftet sich an eure Fersen, wenn ihr nicht thut, wie es der grosse Weise anbefahl.

So scheute Plato vor dem Widerspruche nicht zurück, wenn es dem Preise des Gefeierten galt. Hier am Schluss des Werkes hat er ihm noch ein besonderes Denkmal errichtet. Er erhebt sich über den Zusammenhang der ganzen zehn

Digitized by Google

Bücher mit mächtigem Schwunge hinaus. Finster und zürnend befestigt er die trägen Seelen, die dem Spruch des Meisters ungehorsam sind, an die Speichen des Weltrades, dass sie von dämonischem Zwange durch das Leben getrieben, dann in den freudlosen Hades gestossen werden."

Das X. Buch schliesst sich dem VIII. und IX. unmittelbar an, so dass die wahrscheinliche Reihenfolge der Bücher die ist: I—IV, VIII—X, V—VII. Ich muss aber bemerken, dass zwischen V und VI eine so bedeutende Discrepanz des Tones und der Methode besteht — jenes ganz naturhistorisch und weltfroh, dieses hochspeculativ und weltflüchtig —, dass zwischen ihnen ein grosser Zeitraum liegen muss. Füllen denselben andere Dialoge aus oder seine sicilische Wanderung oder sowohl das eine als das andere?

IV.

Summarium.

Sie haben auch in der letzten Auflage der Philosophie der Griechen (II p. 469, 3) an der Einheit des Werkes festgehalten und machen besonders den Umstand geltend, dass der Schluss des Ganzen X 608 C ff. bereits im Eingang I 330 D vorbereitet sei. Ich könnte gerade angesichts dieser Ansichten über die jenseitige Vergeltung auf III 386 B aufmerksam machen, wo dem Hades die Furchtbarkeit abgestritten und sein Preis gefordert wird, während das X. Buch in der Schilderung seiner schaurigen Qualen schwelgt. Aber was besagt denn Ihre Einwendung eigentlich? Dass eine gewisse formelle Einheit existirt, die doch gar nicht der Streitpunct und auf der anderen Seite ein wahres Kreuz der platonischen Frage ist. Denn die Stellung des Staates in der platonischen Schriftreihe würde sich leicht erhellen lassen ohne sie. Warum konnte Plato nicht einen fortlaufenden Commentar der Sokratik geschrieben haben, der in den wechselnden Stadien seiner Abfassung auch die Zeichen seiner

Digitized by Google

sich schrittweise erweiternden und vertiefenden Systematik in sich aufnahm? Aber war es sonst, wie die übrige Dialogik zeigt, seine Gewohnheit ein Thema durchzuführen und bei seiner künstlerischen Gestaltungsweise nicht grundverschiedene Ansichten in einer Schrift zusammenzufassen: so bleibt der Staat ein räthselhaftes Gebilde, in dem der trügerische Schein der Einheit die disparate Natur seiner Bestandtheile verbergen soll. Indess will ich mir auch dieses erklären. Nehmen wir an, dass er durch die sokratischen Lehren zu einem Reformbilde des Staates angeregt wurde, dass er fortschreitend Neues in den ursprünglichen Rahmen eingliederte, dass er zuletzt den fertig gewordenen Ertrag seines Denkens darum als eine Einheit gelten liess, weil jeder Stein in diesem glänzenden Gefüge eine Opfergabe zum Gedächtniss eines unvergesslichen Todten war. Denn dass der Gehalt des Staates in seinen principiellen Anschauungen auf den Sokrates zurückzuführen ist, habe ich theils im Voraufgehenden klar zu machen, in meinem Plat. Staat p. 361—382 aber durch eine vollständige Synopsis der von Plato reproducirten 7 Capitel der Memorabilien darzulegen gesucht.

Sie sagen, der Hauptzweck des Staates sei „die Anwendung der Ideenlehre auf die sittliche Welt“ (II p. 465, 1); ich sage, der Zweck des Staates ist die wissenschaftliche Ausgestaltung der Sokratik, die sich zuerst auf rein psychologischen, nachher auf rein speculativen Wegen vollzieht. Sie lassen Plato im Staat das Facit einer vorher begründeten Ontologie zu Gunsten der Ethik ziehen, ich lasse ihn aus der psychologisch umgeformten Ethik des Sokrates allmählich zu ontologischen Thesen fortschreiten, in deren beständiger Umwandlung durch die Centralidee vom Guten und Göttlichen der Zusammenhang und die Verwandtschaft mit der ursprünglichen Lehre gewahrt bleibt. Sie sehen im Staate die Anwendung eines schon Gefundenen, ich finde in ihm nur ruhelose Gedankenschöpfung eines Geistes, der zu reich und tief war, um mit einem Lieblingsdogma ein lebenslanges Zwiegespräch zu pflegen. Sie sehen in den „Ideen“ den Kern seiner Lehre, ich in der einen Idee des Guten — wie Herbart XII, p. 90 —, des Grundbegriffes aller Ethik, der bald psycholo-

Digitized by Google

gisch bald metaphysisch explicirt wechselnde Bestimmungen jener wissenschaftlichen Kategorien nach sich zieht. Die Ideen sind überall im Staat von unzweifelhafter aber doch von secundärer Bedeutung: als jedesmalige Versinnlichungsmittel für den sich steigend vertiefenden Inhalt seiner höchsten Wahrheit. Sie haben ihr Dasein in der Seele, wie in den ersten Büchern, in der Natur, wie im X; sie bewegen sich in unentschiedener Mittelstellung absoluten und relativen Seins beim Anbruch der Metaphysik (in den Schlusscapiteln des V. Buches); sie erheben sich in eine intelligible Welt mit der Vollendung der Metaphysik (Buch VI); sie verschwinden wieder aus ihr, als selbst die Idealität der mathematischen Verhältnisse ihm zu massiv für den reinen Aether des Göttlichen geworden war, um dem ewigen und alleinigen Quell der Wahrheit und des Lebens die Stellung im Geist und in der Erkenntniss zu lassen, die er im Universum hat (Buch VII.).

Die Ideen sind in den ersten Büchern psychische Verhältnisse, im X. Typen der Natur, im VI. die Formen der an sich seienden ethischen Wahrheit, im VII. existiren sie nicht mehr, statt ihrer die ewige Wahrheit. Von einer an sich seienden Ideenwelt als metaphysischem Correlat sämmtlicher Begriffe wird im ganzen Staat nicht geredet; von Ideen als integrirenden Typen der Natur aber im X. Buche so, dass aus den gewählten Beispielen des Tisches und Bettes allerdings auf Ideen aller Dinge zu schliessen ist. Aber gerade in diesem Buche ist ihre Aufstellung in keiner Weise durch den Sinnenschein oder durch das Ungenügende der einzelnen Dinge als Objecten der Erkenntniss bedingt. Der Sinnenschein ist da: indess Zahl Maass und Gewicht, nicht etwa jene Ideen, führen ihn auf die Wahrheit zurück. Im VI. Buch ist nur von Ideen der Eigenschaften die Rede und im VII. wird umständlich erklärt, dass die Dinge der Competenz der Sinne unterliegen und der Vernunft überhaupt kein Problem bieten: nur die conträren Eigenschaften werden ihr zu einem gordischen Knoten.

Ist es überhaupt möglich so verschiedene Standpuncte in eine Einheit zu bringen? Ich würde es nicht wagen; aber

Digitized by Google

nimmt man Buch I—IV und VIII—X zusammen so ergiebt sich die übereinstimmende Basis des Naturbegriffs, dem die ethischen Ideen und die Urbilder der Formenwelt immanent sind: jene der Seele innewohnend, diese als gliedernde Typen des ganzen Daseins. Es giebt normale Gestaltungsweisen des Seelischen und Körperlichen in der Natur selbst, nur dass die einen gebildet werden müssen, die andern aber immer sind.

Die ethischen Ideen sind also erst geworden; aber wo haben sie ihre Vorbilder? Die Frage musste sich ihm auch einmal stellen. Er würde sich wahrscheinlich für ihr Dasein im Göttlichen selbst entschieden haben, wenn er nur eine ergiebige Ansicht von der lebendigen alle Fülle des Ethischen in sich schliessenden Gottheit gehabt hätte. Aber so rein er seine monotheistische Idee in den späteren Büchern hinstellt, in so abstracter Ontologie hebt er sie über alle Einwirkungen auf diese Welt hinweg; nur die demiurgische Potenz des Lichtes bringt diese zu Stande und regelt ihren Ablauf. Genug er hat die ethischen Ideen einmal nicht in der Gottheit gesucht. Wo kommen sie her?

Sie haben ein transcendentes Dasein, resultiren aus dem göttlichen Wesen, haben aber eine für sich bestehende Existenz. Dies ist der Gesammtinhalt der metaphysischen Bücher in Bezug auf diese Lehre, wobei ich die Unterschiede der einzelnen verschwiegen lasse Die Formen der Dinge zu transcendiren, dazu hatte er keine Veranlassung; denn er hatte sie als der Natur immanent begriffen (X. Buch) und die Dinge auch im VI. Buch als eine von der Sonne geschaffene und beherrschte Wesensreihe von neuem statuirt. Man wolle diese Sonnentheorie nicht übersehen; sie ist eine viel genialere Divination als die des Anaxagoras.

So kommt in den Zusammenhang der platonischen Lehre ein erwünschtes Licht. Die Ideen als Formen des Seelenlebens sind uns ebenso verständlich wie die Ideen als Typen oder Gattungscharactere der Natur. Die Ideen aber als Inbegriff der sittlichen Ideale empfangen ihr volles Licht im Hinblick auf den Umstand, dass Plato sie als constitutive Attribute der Gottheit nicht fassen wollte oder konnte und sie desshalb als Consecutiva seines Wesens, als erste Setzungen

Digitized by Google

seiner Schöpferkraft in übersinnlicher Wahrheit festhielt. Plato begriff wie Kant, dass die moralischen Empfindungen und Urtheile Zeugen eines intelligiblen Daseins seien. Die vielgeübte Methode der εἴδη als Typen der Seele und Natur, welche den ganzen Staat mit Ausnahme der metaphysischen Bücher beherrscht, wurde von ihm im VI. nun auch auf die neu gewonnene Welt des Intelligiblen angewendet. Es gab nun auch transcendente εἴδη — aber nur der ethischen Begriffe; denn alles Körperliche war Emanation und Product der Sonne. Ob er auch nach dieser Ableitung der sinnlichen Welt noch immanente Typen der Natur gedacht, muss zweifelhaft bleiben. Er giebt keine Auskunft darüber; aber ich meine, dass seiende Typen aus seiner werdenden Welt ausgeschlossen waren. Beweisen kann ich es nicht, und scheint mir diese Folgerung auch nicht nothwendig. Man kann der Welt ihr ewiges Werden zugestehen und doch etwa mit einem geistvollen neueren Forscher die Gattungen für „conerete Dinge" halten. Indess die schroffe Entgegensetzung von Sein und Werden spricht dafür, dass Plato die Ideen als immanente Naturtypen fallen liess; auch hatte er in seiner Begeisterung für die neu gefundene Transeendenz das Interesse für die Welt der sinnlichen Ansehauung — das ihn durch acht Bücher hin beherrscht hat — so eingebüsst, dass er sich um sie weiter nicht kümmern mochte. Seine Kritik der exaeten Wissenschaften im VII. Buch ist dafür ein redendes Zeugniss. Die εἴδη waren also aus dem Stadium seiner empirischen Natur- und Seelentheorie direct in die neue metaphysische Betrachtungsweise herübergenommen. So wie diese befestigt war, scheint es begreiflich, dass er bei seinem Drängen zum rein Intelligiblen den concreten Beigeschmack, der dem Terminus εἴδη anhaftet, zu beseitigen suchte. Darum spricht das VII. Buch nur noch von einer ewigen Wahrheit.

Dazu wiederhole ich noch einmal, dass in den Büchern I—IV, VIII—X die Seele das Bewegungsprincip der geschichtlichen, in den metaphysischen Büchern die Sonne das Bewegungsprincip der sinnlichen Welt ist, dass in den ersteren die Ideen theils Seelenformen theils Naturtypen, in den anderen aber die constitutiven Factoren im Reich der

Digitized by Google

intelligiblen Wahrheit sind. Sie haben aber für den Menschen nur regulative Wahrheit: sie sind gleichsam der Compass, der die Wege und Ziele ihrer sittlichen Bestimmung weist.

Die ganze Linie seiner Entwickelungen wird durch den Grundsatz bestimmt, die sokratische Idee der Moral zu begründen. Es geschieht zuerst empirisch, bis ihm das Unzureichende dieses Verfahrens einleuchtet, und schlägt dann in das rein speculative Verfahren um.

Damit sind die wissenschaftlichen Methoden bezeichnet, die er dort ausbildet, hier fordert. Er ist zuerst psychologischer Empiriker gewesen und hat als solcher mit glänzendem Erfolge geforscht. Das verdient noch eine ganz besondere Darstellung. Namentlich die Bücher VIII und IX nehmen durch ihre Theorie von der Seele als Realprincip der Geschichte eine besondere Würdigung in Anspruch. Ihm schwebte eine historische Dynamik vor, wie sie erst unser Jahrhundert mit unbilligem Vergessen seines Vorgangs in Angriff genommen, nachdem der gleichfalls vergessene Vico zuerst wieder auf sie hingedeutet. Auch hat er zuerst mit vollkommener Klarheit im IV. Buch den Zusammenhang zwischen Literatur und Nationalleben erkannt, ebenso im VI. die Abhängigkeit der sittlichen Freiheit von dem Zustande der Gesellschaft, und im X., wenn mich nicht alles täuscht, hat der Begriff des intelligiblen Characters und der intelligiblen Freiheit im Kantischen Sinne den ersten Ausdruck gefunden. Selbst der neuerdings ausgesprochene Satz, dass jede Neugestaltung des Güterlebens den Streit um Begründung einer neuen Verfassung erzeuge, ist aus der Abfolge der platonischen Staatsformen deutlich herauszulesen.

Was aber die speculative Methode anbetrifft, so ist Plato über die Forderung rein apriorischer Construction nicht hinausgekommen. Er hat das Princip bezeichnet, vom Begriff aufwärts durch Begriffe zum letzten Weltgrund aufzusteigen; eine Ausführung hat er nirgends gegeben. Nur im VII. Buch grenzt er noch einen besonderen Kreis synthetisch zu entwickelnder Disciplinen, die Zahlentheorie die Mathematik und die Bewegungslehre ab; indess weder in diesen noch in der ihnen sich anschliessenden Ethik und Theologie hat er auch nur

Digitized by Google

ein Beispiel gegeben, aus dem sich seine Ansicht über das Wie des Verfahrens erhärten liesse. Sein Verdienst liegt nur im Weisen des Ziels; das ist hoch genug und nach menschlichem Ermessen unvollendbar. Auch die Erkenntniss hat ihre Ideale: er ist der erste Interpret dieser wie der sittlichen Ideale gewesen.

Welcher Weltanschauung diente diese neue Methode? Ich glaube, dass man die Teleologie nicht als ihre characteristische Eigenthümlichkeit bezeichnen kann. Ich habe das früher selbst gethan, kann es aber nicht mehr aufrecht erhalten. Eine Teleologie, die damit beginnt, die ganze anschauliche Welt bei Seite zu werfen und dazu alle Menschen, die des reinen Gedankens unfähig sind, kann immer noch Teleologie sein: aber nicht als Princip der Welterklärung, sondern als Regulator der Bestimmung erwählter Geister. Es liesse sich gegen den Plato dieser metaphysischen Bücher dasselbe sagen, was der phädonische Sokrates gegen den Anaxagoras einwirft. Er hat die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zum schöpferischen Princip gemacht, wie dieser den νοῦς. Aber während der anaxagoreische Weltgeist wenigstens der zweckmässig wirkenden Causalität Spielraum lässt, hat das platonische Weltethos eine Wüste wesenloser Existenzen geschaffen oder, dass ich genauer spreche, eine Welt, an der es weder Antheil hat noch nimmt. Das ist also keine Teleologie als Princip der Welterklärung, zu der erst Aristoteles, wahrscheinlich unter dem directen Einfluss des platonischen ἀγαθόν fortgeschritten ist. Vielleicht wird Plato's Ansicht auf Grund dieser metaphysischen Bücher am besten als religiöser Intellectualismus bezeichnet. Wenn seine speculative Methode ihn mit Hegel in eine Reihe stellt, so ist seine speculative Grundanschauung am meisten der Kantischen verwandt: über einer Welt des Sinnenscheins ein intelligibles Dasein, dessen Bürger wir sind. Nur hat Kant an ein ausnahmsloses Gesetz jeder Menschenseele angeknüpft, während Plato's transcendentes Ideal als Strebeziel einer mühevollen Erkenntnissarbeit ein Reich erwählter Geister voraussetzt.

Man wird sagen, Grundanschauungen seien kein System, und dagegen könnte ich nichts einwenden. Alle Bücher des

Digitized by Google

Staates mit Ausschluss des VI. und VII. und der metaphysischen Schlusscapitel des V. beruhen auf einem höheren Empirismus, wenn ein Ausdruck Schelling's (I, 10 p. 168) erlaubt ist. Sie wollen die sittlichen Ideen und deren allmähliche Verunstaltung im Laufe des geschichtlichen Lebens psychologisch begreifen und begründen. Nun blieben noch zwei Bücher übrig für die Metaphysik. Wenn der Gang durch die Erfahrungswelt drei Viertel des Werkes beansprucht, was konnte in dem letzten Viertel systematisches über die Metaphysik ausgebildet werden? Es geschieht auch nicht, sondern er fordert nur die Metaphysik als die einzige wahre Wissenschaft, als die Wissenschaft vom Guten und Göttlichen, das sich nicht etwa dem Diesseits als noch so verdunkelte Potenz einbildet, sondern in unerreichbarer Höhe als einzige Form des Seins und der Wahrheit über dieser Welt des Scheines und der Schatten schwebt.

Damit hatte er sich den Ausbau des Systems systematisch verschlossen. Denn wenn die Wahrheit nur transcendent bestimmt wird, so muss der tiefste Geist an ihrer Ergründung scheitern. Er verfügt im besten Falle über eine innere Erfahrung, die ihn zum Uebersinnlichen zieht, und über eine Gewissheit, dass die anschauliche Welt nichtig ist. Die Bejahung des Intelligiblen, die Verneinung des Diesseitigen sind dann die beiden einzigen Factoren, aus denen das metaphysische Facit gewonnen werden soll. Das letztere ist immer leicht — dafür ist durch das vergängliche Wesen aller Erscheinung gesorgt — das erstere ist es sicher nicht. Plato hat sie zuerst ausgesprochen, an ihr hängt sein erster Ruhmestitel. Aber Licht und Ordnung hat er in das entdeckte Land nicht gebracht, nicht weil er solcher Aufgabe nicht gewachsen gewesen wäre, sondern weil er die Brücken zwischen Erscheinen und Sein abgebrochen hatte. Nur das flüchtigste Sublimat der anschaulichen Welt, die Begriffe der Quantität und Bewegung, hat er als Leitfaden zum Uebersinnlichen aufgenommen. Denn das Bedürfniss verspürte er doch, seine genialische Intuition der intelligiblen Welt in irgend einer Weise mit der phänomenalen zu verknüpfen, zwar nicht wesentlich — denn das verwehrte ihr grundwesentlicher

Digitized by Google

Unterschied — aber formell, indem er die Gesetzmässigkeit der Gestalten, die Harmonie der Bewegungen wie ein Medium betrachtet, durch welches der Geist zuerst der in sich ruhenden Wahrheit gewahr wird. Die zeitgenössischen Geometer und Astronomen schienen ihm die Welt wie ein Instrument zu nehmen, dessen angeschlagene Töne sie nach ihrer Höhe und Tiefe, nach ihrer Stärke und Schwäche verzeichnen. Plato hört sie auch, aber — man verzeihe den Vergleich — zugleich die metaphysischen Obertöne, die in der Resonanz eines unendlichen Daseins ausklingen. Ein Prometheus des Gedankens ist er nicht zufrieden, sein Jenseits in Stimmung und Andacht zu feiern: er ruft den Geist auf seine Bahn, dass er Grösse und Bewegung im ganzen Umfang ihrer denkbaren Entfaltung explicire — nicht um für sich etwas zu sein, sondern damit in ihrem wunderbaren Gespinnst, aus Harmonie und Geist gewoben, der reine Strahl der Göttlichkeit erscheine. Der Stufengang der Erkenntniss im VII. Buch zeigt es unverkennbar, dass er die reine Mathematik und die reine Mechanik forderte als in sich zusammenhängende Systeme der Erkenntniss, als die unfehlbaren Stufen zum Thron des weltordnenden Geistes. Er hatte die grösste Generalisation vorweg genommen; die damaligen Empiriker mochten sie für absurd halten, die heutigen können ihn verstehen, sie, die längst gewohnt sind unbekümmert um die Formen des wirklichen Geschehens die ideellen Verhältnisse des Raumes und der Zeit bis in die Complicationen aufzuspüren, im Vergleich mit welchen die bestehende Welt ein interessanter Specialfall ist. Und der hatte für Plato keine Zugkraft, wohl aber die Gesetze des Geistes selbst, der sein Fortschreiten apriorisch regelt, der über alle Erfahrung hinaus seiner sicher in einem eigenen Reich der Wahrheit lebt. Beruhigen wir uns mit dem a priori der Geistesformen zur Erklärung, so bin ich überzeugt, dass er darin eine müssige oder, um mit Schelling zu sprechen, eine rein negative Auskunft gesehen hätte, die nichts erklärt. Bleiben wir denn mit diesem a priori etwas anderes als reine Erfahrungsmenschen, die nur mit einem Schritt der gemeinen Erfahrung voraus sind, mit einem Schritt, der uns eben dessen

Digitized by Google

versichert, ohne welches Erfahrung nicht ist? Ohne jeden Zweifel kannte Plato das a priori auch; wie hätte er sonst die Empirie verwerfen und die reine Speculation fordern können? Aber dieses Dasein eines die Formen der Wahrheit aus sich erzeugenden Geistes konnte er nicht anders begreifen als durch die Abkunft des Geistes aus einer intelligiblen Welt. „Dem Menschen muss ein Princip zugestanden werden, das ausser und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwickelungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht sowohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.“ Unter einem anderen Horizont des Geistes und des Wissens gedacht ist diese Schlussfolgerung Schelling's (I, 8 p. 200) doch von dem nicht verschieden, was Plato als Zeugniss der unmittelbaren Gewalt des Gedankens in sich erfahren hat.

Aber wie sehr er auf reine Mathematik und reine Mechanik drang, für so bedeutungslos hat er sie gehalten im Vergleich zu der göttlichen Wahrheit. Alle ihre Erkenntnisse seien nur Symptome einer bestehenden höheren Welt. Ich weiss nicht, wer ihm darin unter den Neueren näher gekommen ist als Lotze mit seinem Grundthema von der universellen Ausdehnung und der zugleich völlig untergeordneten Bedeutung des Mechanismus. Wenn ein Denker wie er, in allen Zweigen der Bildung heimisch, auf den Höhen der naturwissenschaftlichen Einsicht unserer Zeit noch so sprechen kann, dann wird man es bei Plato verstehen, dass er sich mit dem völlig Untergeordneten überhaupt nicht beschäftigen mochte, dass er der Welt der Quanta nur den einen Vortheil propädeutischer Anleitung zum Begreifen der höchsten Wahrheit entlehnte. Sie hat diesen Vortheil durch ihre wandellose Gesetzlichkeit bei folgerechtem Zusammenhang, andrerseits aber auch dadurch, dass sie den Geist in einem Kreis gewisser Erkenntniss befestigt, die, wie sie selbst der Erfahrung nicht

Digitized by Google

entnommen ist, auch auf ein alle Erfahrung übertreffendes Sein hindeutet. Eine transcendentale Raumanschauung als zureichender Grund aller dieser Erkenntnisse würde ihn nicht befriedigt haben. Denn möge sie nun als unumstössliche Voraussetzung gelten: die Voraussetzung bleibt ebenso wunderbar wie der Reichthum der Folgen, der aus ihr fliesst. In dem erkennenden Geiste haben sich die Formen gebildet, ehe sie auf die Berechnung der Kräfte angewendet wurden. Erst war der Differentialcalcul gefunden, gefunden fand er seine fruchtbare Anwendung auf die Probleme der wirklichen Welt. Der Geist hat immer das Prius, und unsere gesammte Theorie des Apriorischen ist nur die psychologische Verdeutlichung der gewissesten aller Thatsachen: dass er das Licht in die Natur hineinwirft, es nicht von ihr bezieht; historisch ausgedrückt, dass der geniale Gedanke immer seiner empirischen Bestätigung vorauseilt.

Herr über eine wundervolle Divination hat Plato dem Staatsleben der Zukunft wie der Speculation Wege und Ziele vorgezeichnet. Ob er dort der Natur, hier dem Intelligiblen huldigt: er flösst seine Ideen wie einen belebenden Strom in beide ein. Durchdrungen von dem heiligen Gefühl eines Lehrers und Propheten der Menschheit enthüllt er ihr den höchsten Kampfpreis, das unsterbliche Leben, dem er selbst entstammt, dessen würdigster Dolmetscher er für Unzählige geworden ist. Mag die Kraft seines Beweises Niemandem einleuchten — sein Werk athmet unsterblichen Geist und weht die Luft aus einem reineren Dasein zu.

V.

Die Unsterblichkeitslehre.

Ich beschränke mich mit meiner Auseinandersetzung nur auf den Staat und bin Prof. Teichmüller dankbar, dass er versucht hat in seiner Polemik gegen mich diese Schranke zu hüten. Denn dass er seinem Versuch nicht treu geblieben

Digitized by Google

und dem Staat alle möglichen Lehren untergeschoben, für die, ihn ausgenommen, jeder andere Dialog Anhalt geben mag, das wird nicht dem guten Willen, dem Gegner gerecht zu werden, sondern dem gegenwärtigen Zustand der platonischen Forschung zugeschrieben werden müssen. Wir kämpfen in mancher Beziehung in demselben Lager, und ich hätte desshalb ein friedliches Zusammenstreben nach demselben Ziel der rückhaltlosen Gegnerschaft vorgezogen, zu der jetzt seine Streitschrift gegen Sie auch mich verbindet. Für Sie als den angeblichen Chronisten und Mythologen des Platonismus als Vertheidiger aufzutreten, das verbietet mir die Bescheidenheit; aber lieb ist es mir die Uebereinstimmung mit Ihnen, die ich gern in allen Punkten wünschte, in Bezug auf die Weltansicht, mit der der Name Plato unauflöslich verknüpft bleiben wird, bewähren zu können.

Soll ich nun mit dem Unwesentlichsten beginnen, mit dem Prof. Teichmüller seine Leser zu präoccupiren sucht, mit dem Zeugniss Schleiermacher's über die Unsterblichkeitsbeweise als „anmuthigem Gespräch und Beschwörungen für das Kind in uns," mit dem Zeugniss des Einen, der für Tausende gelten soll (Die platonische Frage 1876 p. XII)? Ich habe deutlich genug in meiner früheren Arbeit ausgesprochen, wie hoch mir der Mann steht, und mag desshalb nicht die Worte von Strauss (Characteristiken und Kritiken p. 24) über sein eigenes Versteckspielen, dessen er wohl einmal auch den Plato für fähig hielt, reproduciren. Aber sowohl dem grossen Todten, der mit unzeitigem Scherz den platonischen Gedanken gemodelt hat, als dem neuesten Vertheidiger dieses Scherzes mag folgende Erwägung entgegengestellt werden.

„Zu einer eigentlichen selbstständigen Theologie hätte Schleiermacher folgerichtig nicht gelangen dürfen. Er musste, da er die Religion in die blosse Art der bezeichnenden Thätigkeit setzt, in das Gefühl, ganz ähnlich wie Hegel in die Vorstellung, nothwendig ebenso wie Hegel die objective Wahrheit der Religion leugnen und ihr nur als subjectiver Auffassungsweise und als Gesinnungsimpuls einen Werth beilegen. Es ist ein Grundverstoss gegen alles richtige Denken, dass Schleiermacher dessenungeachtet dem Ergebnisse des

Digitized by Google

religiösen Gefühls selbstständige Wahrheit einräumt und so einen Dualismus des menschlichen Erkennens seinem objectiven Inhalt nach statuirt: das was der Gedanke uns lehrt, und das ist ein pantheistischer Weltzusammenhang, in welchem die unpersönliche Vernunft die Welt gebildet und die Sitte bestimmt hat, und das was das Gefühl uns lehrt, einen Gott, dessen Eigenschaften die Liebe und Barmherzigkeit sind. Eine Uebereinstimmung dieses direct Entgegengesetzten postulirt Schleiermacher als ein Transcendentes, dessen Art und Weise uns unbekannt sei, während doch innerhalb unseres Denkens es schon völlig klar ist, dass eine solche Uebereinstimmung absolut unmöglich ist, und auf der andern Seite es gar solcher nicht bedarf, indem das religiöse Gefühl, das Schleiermacher ja selbst als nothwendiges Product des unpersönlichen Vernunftprocesses aufweist, unmöglich etwas von diesem Process Selbstständiges, ein Höheres über ihm sein kann, sondern nothwendig aus diesem selbst erklärt werden muss und sehr wohl erklärt werden kann als Brechung der reinen, objectiven Gedankenwahrheit durch die Subjectivität der Empfindung. Wenn die weltbildende, unpersönliche Vernunft auch ein Sehnen nach einem liebenden Gott und einem Erlöser erzeugt, soll dagegen ein solcher Gott objectiv geschaffen und so jener ursprünglich erzeugende unpersönliche Gott rückwärts aufgehoben werden? Es ist nur die persönliche tiefe Ergriffenheit von gewissen Grundthatsachen des Christenthums, welche Schleiermacher über alle diese Widersprüche hinaushebt und zu einer christlichen Glaubenslehre führt. Das muss ihm nach Gerechtigkeit weniger als eine Schwäche philosophischer Auffassung denn als eine Stärke und Intensivität des religiösen Gemüths angerechnet werden; denn es ist selbst wissenschaftlich das Höhere, ein grosses mächtiges Object unfolgerichtig anzuerkennen, als der Consequenz eines philosophischen Gedankens wegen es zu läugnen“ (Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie p. 539).

Schleiermacher gegenüber wäre jeder im Recht, der seine gesammte Theologie um ihres Widerspruches mit seinen philosophischen Principien willen als Beschwörungen für das Kind in uns verwirft: man hätte nur mit ihm so obenhin zu

Digitized by Google

verfahren, wie er gelegentlich mit dem phädonischen Sokrates verfuhr. Und Prof. Teichmüller? Ich weiss nicht, ob er nach seinen Demonstrationen über Plato nicht auch eines Tages beweisen wird, dass der Theologe Schleiermacher ein Mythendichter für das Volk gewesen sei.

Die kritische Kategorie, von der Prof. Teichmüller's Angriffe bestimmt werden, ist der Widerspruch. Weil die Unsterblichkeit mit der Ideenlehre im Widerspruch stehe, darum sei sie nicht Plato's wahre Meinung gewesen. Ich spreche noch nicht von der Qualification des Widerspruchs, sondern nur von der formellen Bedeutung desselben in den Systemen der Philosophie. Woher nimmt Prof. Teichmüller das Recht, von seinem philosophischen Geist im Gegensatz zu unserer Mythologie zu sprechen, wenn er nach dem Widerspruch die Wahrheit und Unwahrheit in den Absichten der Philosophen beurtheilt? In den Ansichten — ja das mag seine Richtigkeit haben, obwohl auch da nur eine beschränkte; denn ganz wird man an den Auffassungen von Leibniz und Schelling (I, 9 p. 213) nicht vorübergehen können: „Je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, desto mehr Wahrheit lässt sich in den Lehren der meisten Schulen entdecken. Man kommt endlich auf einen perspectivischen Mittelpunct, in welchem man alles vereinigt findet. Stellt man sich in diesen Mittelpunct, so sieht man Regelmässigkeit und Uebereinstimmung; entfernt man sich von diesem und je weiter man sich entfernt, desto mehr verwirrt sich alles, ein Theil deckt den andern, die Linien verschieben sich.“ Aber in den Absichten? Wo ist die Philosophie, die als ein System gedachter und gewollter Ueberzeugungen noch bestehen kann, wenn man das Messer der formalen Logik an sie setzt? Je höher sie steht, je tiefer sie gräbt, desto zuversichtlich mehr Widerspruch in ihr, desto greller die Incongruenz ihrer Beweise und ihrer Ziele. „Alles Speculative, hat Hegel einst gesagt, ist dem Verstande ein Mysterium“ (XII p. 553), doch will es in den Formen des Verstandes explicirt sein. „Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft; Philosophie ist, um es mit einem Worte auszudrücken, freie Geistesthat“ (Schelling I, 9, p. 228) oder wie er in den Weltaltern (I, 8

Digitized by Google

p. 201) redet von zwei Wesen in uns, einem unwissenden, das Wissenschaft sucht, und einem wissenden, das aber sein Wissen nicht weiss, und deren stillem Gespräch, der inneren Unterredungskunst: diese sei „das eigentliche Geheimniss der Philosophie, von welchem die äussere, darum Dialectik genannt, das Nachbild, und wo sie zur blossen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.“

Ein ernster Denker, F. A. Lange, hat in einem Artikel über die Seelenlehre, der einer besonderen Veröffentlichung würdig ist (Encyclop. des gesammten Erzieh. u. Unterrichtsw. ed. Schmid VIII p. 577), die Eigenthümlichkeit der Speculation so ausgedrückt: „Philosophisch kann die strenge Specialforschung sein, aber niemals speculativ. Sie ist philosophisch, sobald sich der Forscher der Gründe seines Verfahrens und des Zusammenhanges seiner Methode mit der gesammten Methodologie der Wissenschaften bewusst ist und im Streben zum Ganzen den Zweck seiner Thätigkeit findet. Das speculative Verfahren tritt dagegen niemals ein, ohne dass die strenge Methode der Forschung mit Entschiedenheit aufgegeben und einem Aufbau der Begriffe Platz macht, der nicht mehr rein logischen, sondern wesentlich ästhetischen und ethischen Gesetzen gehorcht.“ Ebenso bemerkt er in seinen Logischen Studien p. 4, dass der Werth des metaphysischen Systems nicht in seiner vermeintlich zwingenden Deduction liegt, dass die geschlossene Form der Deduction an sich geschätzt und die Sicherheit der Deduction nur Aussenwerk ist, dass man sich nicht auf theoretischem Boden befindet, wie sehr auch der Schein dafür sprechen möchte. Etwas ähnliches hat Alois Riehl in der Unterscheidung der Philosophie als Kunst und als Wissenschaft oder ihrer genialen und exacten Form gemeint. Wenn Plato — sagt er Ueber Begriff und Form der Philosophie p. 9 mit vollem Recht — die Dialectik oder die rein wissenschaftliche Erkenntnissart eine Gabe der Götter und als das wahre Feuer des Prometheus preist, so empfinden wir den Zug einer von Affect durchdrungenen Geisteshaltung, welche der bloss wissenschaftlichen fremd ist.

Ich citire Andere, nicht um mich auf ihre Autorität zu berufen, sondern um den Einwurf abzuwehren, als stelle ich

Digitized by Google

meine private Meinung über den Character der Speculation der Prof. Teichmüller's entgegen. So lange ich mich mit der Philosophie beschäftige, ist es mir aufgefallen, dass nicht zwei wirkliche Denker über eine Definition dessen was eigentlich Philosophie sei, übereingestimmt haben, d. h. dass eine Erklärung über das ein für alle Mal bestimmte Object der Philosophie noch fehle, d. h. dass sie nicht Wissenschaft sein könne. Was ist sie denn? Mysterium nach Hegel, freie Geistesthat nach Schelling, deren unentbehrliche logische Hüllen vor der grossen Erkenntniss Kant's zerreissen, dass die Reflexionsformen des Verstandes dem Absoluten inadäquat sind. Darin liegt der oft so widerwärtige Streit der wissenschaftlichen Weltansicht mit der Philosophie begründet. Sie nimmt das Aufgebot logischer Instrumentation, mit der der ächte Philosoph seine Ahnungen und Tiefblicke zu verdeutlichen sucht, für den Geist des Systems, und wenn sie die logische Arbeit kritisch zur Unehre gebracht, hält sie das System selber für discreditirt. Diesen Kampf kann Niemand wehren, die Speculation fordert ihn sogar durch ihre ungemessenen Ansprüche heraus; aber er fällt bei den Zeitgenossen immer zu Ungunsten der Speculation aus, weil die formale Logik als der unverrückbare Anker der Wahrheit gilt. Indess die Nachwelt übt eine andere Gerechtigkeit.

Prof. Teichmüller beglückwünscht zuweilen andere Forscher als ächte Platoniker, weil sie in dieser oder jener untergeordneten Frage ihm halben Weges entgegenkommen. Es ist vielleicht nicht höflich von mir zu sagen aber wahr, dass er unbeschadet seines Scharfsinns, seiner Gewandtheit, seines wissenschaftlichen Verdienstes sich mit dieser Streitschrift nicht das Recht erworben hat, die Preise des platonischen Verständnisses auszutheilen. Denn ich glaube der Beistimmung der Besten sicher zu sein, dass die Beurtheilung des Platonismus sowohl wie aller Speculation nach den Kriterien des Widerspruchs und der Beweisbarkeit ein Zeugniss des Nichtverstehens beider sei. Von Plato bis auf Schopenhauer herab ist kein grosser Denker nach solchen Maassstäben zu begreifen und zu würdigen: gerade diese Beiden laboriren an den grössten Widersprüchen und merkwürdigerweise der zweite

Digitized by Google

am meisten da, wo er seinem Subjectivismus ein platonisches Element einfügen will.

Hegel (XIV p. 181 ff.) hat wohl Prof. Teichmüller mit Veranlassung gegeben, seine kritische Gedankenreihe gegen die platonische Unsterblichkeit auszubilden. Wenigstens finde ich einige wichtige Züge in Beiden wieder. Ein Wort hat Hegel da gesprochen, das ich gern hier anführe: „die Alten hatten bei solcher reinen Philosophie nicht solchen Zweck wie wir; überhaupt nicht so den Zweck der metaphysischen Consequenz, gleichsam als ein Problem vorgelegt" (p. 217). Er hätte richtiger gesagt, nicht solchen Zweck wie er; die Grossartigkeit und die Mängel des Hegel'schen Systems beruhen auf der unerbittlichen Consequenz, mit der er die Welt als Evolution eines und desselben Princips zu begreifen trachtet. Darin hat er eine einzige und unvergleichliche Kraft bewährt. Hätten wir uns für die Arbeit des speculativen Genius nur an ihm zu orientiren, dann könnte man allenfalls Prof. Teichmüller's Argumentation folgen; aber auch dann noch nicht auf Grund des X. Buches des Staats, das keine Metaphysik hat und also auch mit der individuellen Unsterblichkeit nicht in einen Conflict kommen kann. Aber vielleicht lässt sich mein Gegner von Männern wie Fichte (I p. 514) und Schelling (I, 2 p. 20) in ihrer schönen Characteristik des Leibniz belehren, dass es noch einen ganz anderen Geist der Speculation giebt, dem das System mehr als Instrument denn als Object gilt, der frei von den Fesseln der Schule sich in den mannigfaltigsten Formen offenbart und wo er hinkommt Leben verbreitet, der gegen eine Philosophie, welche die Speculation nicht zu einem Mittel, sondern zum Zweck macht, jede Waffe als gerecht erklärt (Schelling I, 2 p. 14 Anm.). Fichte und Schelling sind diesem Geiste treu geblieben, jener in dem engeren Kreise seiner ganz von ethischen Gedanken beherrschten Geistesphilosophie, dieser in der weiten alles Dasein bewältigenden Gedankenarbeit, die bald kosmologisch, bald theosophisch, bald gnostisch explicirte, je nach dem Problem das ihm vorlag; und dabei hatte er auch wohl in dem kühnsten Fluge der Speculation noch ein dankbares Wort für den Werth der empirischen Psychologie. Hat aber

Digitized by Google

wohl Prof. Teichmüller darüber nachgedacht, welche Stellung Schelling's Unsterblichkeit in seinem Systeme hat? In seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele entsinne ich mich nicht, dass ihrer überhaupt gedacht worden ist. Recht wichtig wäre es für ihn gewesen, da unter allen Philosophen keiner so viele Verwandtschaft mit Plato hat als er. Das eine Wort Schelling's, die Philosophie sei nicht demonstrative Wissenschaft, sie sei nicht Zweck sondern Mittel, wirft auf das Verständniss der platonischen Schriften ein erhellendes Licht, und ich bekenne aus dem Studium seines Geistestypus und seines Geistesganges die wichtigsten Corrective eigener Irrthümer gewonnen zu haben.

Soviel über die formelle Bedeutsamkeit des Widerspruchs und der Beweisbarkeit in den speculativen Systemen. Steht aber nun inhaltlich der Unsterblichkeitsglaube mit den platonischen Grundanschauungen wirklich in Widerspruch? Ich halte mich nur an die im Staat vertretene Lehre, ohne damit über die eines anderen Dialogs ablehnend zu präjudiciren. Aber Prof. Teichmüller meint ja (p. 58 Anm. und p. 123), auch aus dem Staat würde sich „unschwer" alles beweisen lassen, was er als Gehalt und Consequenz der platonischen Lehre construirt hat. Hören wir ihn an.

„Nehmen wir einmal Krohn's Voraussetzung an. Es giebt also eine Vielheit unsterblicher individueller Seelen in der intelligiblen Welt, aus welcher sie in die Sinnenwelt eintreten, und in welche sie zurückkehren. Wir erinnern uns nun an Plato's Lehrsatz über die Vielheit und Einheit und fragen daher, wodurch die Seelen viele sind und nicht Eins? Eins sind sie durch ihr Wesen, durch ihre alte Natur, d. h. durch die Ideenwelt, die wir in der Philosophie erkennen. Viel aber können sie doch nur werden durch Raum und Zeit und alle die Ungleichheiten und das Mehr oder Minder der körperlichen Bedingungen" (p. 22).

Prof. Teichmüller erinnert sich an Plato's Lehrsatz über die Einheit und Vielheit, über ihre Einheit durch die Ideenwelt, über ihre Vielheit durch Raum und Zeit und das Mehr und Minder der körperlichen Bedingungen. Ich mache ihm diese Erinnerungen nicht streitig, aber aus der Lectüre des

Digitized by Google

Staates entstammen sie nicht. Er würde vergeblich danach suchen: seine hochgemuthe Versicherung, dass es unschwer auch aus ihm folgen müsse, kann mich nicht irre machen. Würde es ihm beliebt haben, mein Buch zu lesen, das mit vielleicht zu grosser Genauigkeit den grossen und kleinen Wandelungen des platonischen Geistes nachzugehen suchte, dann hätte ihn vielleicht das beständige Schwanken unsicher gemacht. So kann ich ihm nur erwiedern, dass seine Erinnerungen für die Lehre des Staates ganz und gar bedeutungslos sind.

„Es wäre wohl der Mühe werth, wenn Krohn einmal versuchen wollte, die Vielheit individueller Existenzen ohne diese Bedingungen aus Platonischer Philosophie abzuleiten."

Der Staat besteht aus zehn Büchern; davon sind VI, VII und die Schlusscapitel des V. rein metaphysisch, alle übrigen beruhen, wie ich es vorher näher ausgeführt habe, auf der empirischen Psychologie, mit deren Hülfe Plato die sokratische Ethik zu stützen sucht. Den Hintergrund aber dieser acht Bücher bildet die *φύσις*, die der Inbegriff des gesammten Daseins ist und sich überall im Werden befindet. Ich weiss nicht, ob Prof. Teichmüller einen Unterschied zwischen empirischer Psychologie und speculativer Philosophie zugeben wird. Der Empiriker nimmt die Erfahrung hin und sieht zu, was sich mit ihr anfangen lässt. So hat es Plato gethan. Er fand die vielen Seelen vor, hat auf der Verschiedenheit der Seelen (370 B *φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὁμοίως ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν* — nach Sokrates Mem. III, 9, 3 *ὁρῶ δ' ἔγωγε φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους*) seinen „idealen" Staat erbaut, der alles Gute, also den ganzen Inbegriff der ethischen Idee in sich enthielt. Die Gestaltung der immanenten Idee beruht also auf der Vielheit und zugleich auf der Verschiedenheit der Seelen. Das hat auch Hegel (XIV p. 217) wohl bemerkt: „Im atomistischen Princip der Vielheit finden wir so die Quelle einer Construction des Staates."

Welche Verpflichtung kann ich nun haben, die Vielheit individueller Existenzen ohne Prof. Teichmüller's Bedingungen abzuleiten? Vielleicht wenn ich Plato in dem beherzten Stile

Digitized by Google

meines Kritikers verbessern wollte. Dazu habe ich kein Bedürfniss, ich will ihn nur verstehen.

Hier rächt sich aber die dieses Mal gar zu leicht geschürzte Wissenschaft Prof. Teichmüller's. Er hat seinen Plato von Anbeginn fertig (p. IX): das Bild wird sich aus allen Dialogen bestätigen lassen, auch „unschwer" aus dem Staat. Hat er doch schon früher in ihm die Parusie gefunden (Arist. Forsch. III p. 13), die ein essentieller Bürge für die Gleichheit des platonischen Systems ist. Ich sprach schon im Vorangehenden davon. Ein starker Durst (*παρουσία πλήθους*) heisst es im IV. Buch, begehrt nach vielem Getränk — und die Theorie der Parusie ist für Prof. Teichmüller fertig, weil das Wort Parusie da ist. So ist der Geschichte der Begriffe nicht auf die Spur zu kommen, wenn man den Sinn der Begriffe, der sich nur aus dem Zusammenhang, in dem sie entwickelt sind, ergeben kann, aus einer vorgefassten Ansicht interpretirt.

„Vielheit in das intelligible Gebiet versetzen, heisst Atomismus, nicht Platonismus."

Der Handel mit Stichwörtern ist wohlfeil. Die christliche Weltansicht oder die eines Leibniz, Kant, Schelling (II, 1 p. 468), Herbart, Lotze sind Atomismus? Doch ich möchte Prof. Teichmüller nicht die Kurzsichtigkeit gedanklicher Motive unterlegen, die er den Vertretern gegnerischer Standpuncte gar zu leicht imputirt. Er bedient sich des Ausdrucks nur, um der Unverträglichkeit des Pluralismus mit der platonischen Einheitslehre den crassesten Ausdruck zu geben. Aber ein Fechterstreich bleibt es, auf die Wehrlosigkeit derer berechnet, welche über das Elementarbuch philosophischer Anschauungen nicht hinausgekommen sind und an dem Atomiker Plato irre werden sollen. Wie steht es nun mit dem angeblichen Atomismus? Ich habe im I. und III. Abschnitt auseinandergesetzt, dass Plato in den acht Büchern bei allen ethischen Voraussetzungen — die bei ihm immer da sind, aber keineswegs die metaphysischen — die empirische Methode handhabt, aus den Theilen das Ganze, aus den vielen und verschiedenen Seelen die geschichtlichen

Digitized by Google

Lebensformen der Menschheit zu begreifen: ich habe die Gleichheit seines Verfahrens mit dem der Atomistik und der Cellularpathologie hervorgehoben. Er construirte die Geschichte aus ihren Elementen, den Seelen, die er als die eigentlichen Bewegungsprincipien der sittlichen Welt ansah, die in ihrer normalen Bildung das eine Reich des Guten, in ihren abnormen Bildungen die Stufenfolge seiner progressiven Entartung begründeten. Diese acht Bücher empirisch psychologischer Methode, die der Horizont der Sokratik mit ihrer Tendenz auf practische Reform des bestehenden Daseins und die Ablehnung der vorsokratischen Speculation mit sich brachte — sie zeugen gegen die gesammte heutige Auffassung von dem Sinne der platonischen Philosophie und von der Chronologie des Staats und paralysiren die matte Hebelkraft, mit der unser Kritiker die gewisseste der platonischen Lehren zu entwurzeln denkt. Freilich versichert er, dass alle früheren Philosophen mit Ausnahme der Atomiker auf Plato hinarbeiten (p. VI); dagegen liegt in den acht Büchern des Staates das Phänomen seiner ausschliesslichen Abhängigkeit von der Sokratik vor, während er in Bezug auf die Methode seiner Erklärung der sittlichen Welt mit den Atomikern, gewiss ohne sein Wissen und Wollen, übereinstimmt.

Aber wie kann man aus der empirischen Psychologie etwas so metaphysisches wie die Unsterblichkeit der Seele beweisen wollen? Hat nicht selbst der berufenste aller Psychologen sie das „unzuverlässigste aller wissenschaftlichen Materialien“ genannt (Herbart XII, p. 504)? hat sie nicht Kant aus der Metaphysik gänzlich verbannt (II p. 653), Schelling sie nicht als den Feind der Philosophie gebrandmarkt (I, 5 p. 275)? Mir sind das ganz wohl bekannte Umstände. Aber sie hindern an der Thatsache nicht, dass auch Kant auf Grund eines psychologisch zu constatirenden Factums, des sittlichen Imperativs, die intelligible Abkunft postulirte, und Plato aus einem gleichartigen Grund: 611 E *δεῖ βλέπειν εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι.* Jener hielt sich an eine Erfahrung des moralischen, dieser an eine Erfahrung des intel-

Digitized by Google

lectuellen Lebens. Die Majestät des Gewissens, die Kraft des dem Ewigen zustrebenden Geistes sind die Zeugen unseres höheren Daseins.

Nun hat aber Plato einen Beweis gegeben, und seit Kant sind wir ja von Anbeginn sicher über den Erfolg einer Kritik hyperphysischer Existenzen. Es ist nur Schade, dass Prof. Teichmüller nicht lieber bei ihm eingesetzt und aus der Folgewidrigkeit der Kantischen Annahmen auch bei ihm einen Scherz für das Kind in uns demonstrirt hat. Indess der wegwerfende Ton, mit der er in der Vorrede seiner neuesten Schrift (Darwinismus und Philosophie 1877) über Kant spricht, lässt schliessen, dass er ihm nicht bedeutend genug erscheine. Kant mag der Widerspruch wohl möglich gewesen sein, aber einem Manne wie Plato nicht. Nun ich will hier wieder einen Mann reden lassen, der wie Kant durch seine speculative Kraft und Tiefe dem Plato durchaus ebenbürtig ist, den ächten Musageten des platonischen Chors, wie ihn Böckh einst nannte. Schelling (II, 1 p. 483). „Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewusstsein hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort der Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte."

Andere begnügen sich mit dem sicheren Gefühl, das sie von ihrer Zugehörigkeit zu einem anderen Dasein haben, wie Goethe, dem es unmöglich schien, ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken: „insofern trage jeder den Beweis der Unsterblichkeit in sich selbst ganz

Digitized by Google

unwillkürlich. Aber sobald man objectiv aus sich herausgehen wolle, sobald man dogmatisch eine persönliche Fortdauer beweisen wolle, so verliere man sich in Widersprüche. Der Mensch sei aber dem ohngeachtet stets getrieben, das Unmögliche vereinigen zu wollen." Andere beweisen, dass kein Ursprüngliches einen Beweis seines Daseins und Wesens durch die Reflexionsphilosophie zu erbringen vermöge, wie Fr. H. Jacobi. Aber Plato hat einmal bewiesen; wenn es ihm misslungen ist, zeugt das für seinen Mangel an Ueberzeugung? Wer lässt sich in seinen besten Ueberzeugungen irre machen, auch wenn alle Beweise dagegen sprechen? Oder kann ein System solche Schranke sein, welche den Geist in seiner Freiheit lähmt? Einen Geist wie Plato? Prof. Teichmüller, der so vornehm über die Mythologen und Chronisten des Platonismus zu Gericht sitzt, mit dem Anspruch seinem Geiste gerecht zu werden, hat die bejahende Antwort gegeben, und wir wissen nun was er will: den Plato als Dogmatisten und daneben, wenn das Leben ihm Weiterungen des Dogma anräth, als Mystificator der Menschheit. Von Heine stammt der drollige Einfall, dass die Kritik der practischen Vernunft dem alten Lampe zu Liebe geschrieben sei; bei dessen Klagen über den unbewiesen in seinem Blute schwimmenden Oberherrn der Welt habe Kant gefühlt, dass Lampe seinen Gott wieder haben müsse. Was dem Witzling in alle Wege verstattet bleiben mag steht dem Wissenschaftsmanne übel an. Wenn wir hören, dass die platonische Unsterblichkeit dem Interesse verdankt werde, den Tugendbestrebungen des Menschen einen „pathologischen Antrieb" zu gewähren (p. 2), so habe ich keinen Zweifel, dass Prof. Teichmüller sich darunter das Beste und Würdigste gedacht haben mag: aber in der Zuversicht, mit der er diesen Einfall als philosophisches Erklärungsprincip des Platonismus im Gegensatz zu unserem mythologischen vorträgt, liegt die Bestätigung meiner Ansicht, dass seine Interpretation nicht von dem Geiste wahrer Speculation, sondern aus den abgestandenen Wassern des Rationalismus gespeist wird. Plato erfindet seine Unsterblichkeit, wie andere Klüglinge früher die Religion erfunden haben sollten.

Digitized by Google

Prof. Teichmüller ist ein Forscher von so vielem Talent und Wissen, dass man ihm solche Platitude als letzte Ueberzeugung nicht zutrauen darf. Ich versuche seinen Irrthum zu erklären. So weit ich sehe, haben Hegel und Schleiermacher einen bestimmenden Einfluss auf seine bezügliche Ansicht gehabt. Beide sprechen sich über die platonische Unsterblichkeit in einem Sinne aus, dass man eingedenk ihrer sonst so gründlichen Verschiedenheit auf den Gedanken kommen kann, ihrem Misstrauen möge eine Wahrheit zu Grunde liegen. Solchen Geistern nachzugehen verlohnt sich immer. Nun haben Beide eine Ethik, welche dem Menschen so gut wie nichts zu thun lässt. Bei dem Einen arbeitet sich die immanente Idee in überall vernünftigen Gestaltungen über selbstgepflanzte Dornen und Gestrüppe zum Licht des Bewusstseins und der Sitte, der Religion und des Geistes hindurch, bei dem Anderen geht die unpersönliche Vernunft ihren Weltgang und zieht die von ihr gesetzten Individuen unaufhaltsam in den Dienst der zu unterwerfenden Natur. Wer so, seines Weges sicher, die bildende Potenz des Göttlichen zur alleinigen Wirksamkeit bestellt, für den wird die Unsterblichkeit ein verworrener Traum: nichts ist als Gott und keine Unsterblichkeit ausser ihm. Hohe und grossartige Ansichten, die ihren Ehrenplatz in der Entwickelung der Speculation behalten werden.

Nun hat sich Prof. Teichmüller, ich weiss nicht wie, eine Construction des Platonismus zurechtgelegt, nach welcher er die „Immanenz des Idealen, die Gemeinschaft des Göttlichen mit der Welt“ ist (p. IX), d. h. er wäre in der Grundanschauung nicht wesentlich verschieden von der Hegel's und Schleiermacher's, und man könnte sagen, dass die Folgerichtigkeit in diesem Falle die individuelle Unsterblichkeit ausschliessen müsse. Aber wer hat die Schwierigkeit geschaffen? Prof. Teichmüller allein. Hätte es ihm nicht gefallen Plato eine Lehre zuzuschreiben, die der gesammte Staat schlechthin verleugnet, dann wäre auch die Schwierigkeit nicht da. Allerdings habe ich selber von der immanenten Idee der ersten Bücher gesprochen, habe auch nichts davon zurückzunehmen: aber diese Immanenz ruht nicht in einem Ausschnitt des wirklichen Lebens, sondern wird von Plato in

Digitized by Google

einem Idealstaat fingirt. Im VIII. und IX. Buch zeigt er an der bestehenden Welt, dass die Idee nirgend ist, es seien denn die εἴδη κακίας. Plato lebte in einer entsittlichten und entgötterten Zeit und übernahm die sokratische Erbschaft, ihr mit der Fackel der Weisheit zur Religion und zur Tugend vorzuleuchten. Hätte sich Prof. Teichmüller etwas darum gekümmert, dass Plato's grösste Werke vom Staat und den Gesetzen handeln, dass er der Schüler des Sokrates war, dann würde er wohl an die rauhe Klippe des Widerspruches gestossen sein, der zwischen der Immanenz des Idealen, der Gemeinschaft des Göttlichen mit der Welt und einem ruinirten Volksleben bestand, dem Plato die göttliche Idee transcendent kundthun musste, weil sie immanent sich nicht offenbaren wollte. Aber nun sah er den Plato im Licht der „Studien zur Geschichte der Begriffe," d. h. einer Stubenphilosophie, der es nicht darauf ankommt, einen idealen Staat noch besonders herzurichten, während sie über die Immanenz des Idealen metaphysicirt. Lag es dem Prof. Teichmüller nicht viel näher, den platonischen Staat wegzudisputiren, der ein Unding sein musste für einen, der an die Gemeinschaft des Göttlichen mit der Welt glaubt? Warum der Gottheit mit Menschenwitz in die Arme greifen? Für Plato hätte es dann wie für Schleiermacher ein Sollen nicht gegeben.

In Plato's Staat liegt die Lehre ausgesprochen, dass die bestehende Welt die Idee nicht hat, dieselbe aber ihr eingebildet werden kann und muss. Er versucht es durch einen neuen Erziehungsplan und zeigt weiter im VI. und VII. Buch, wo die Ideale ihren Ursprung haben: im Göttlichen, das über allem Dasein schwebt. Nur einer so dissoluten Willkür, wie sie Prof. Teichmüller in der Auslegung des Platonismus handhabt, kann es passiren, dass er Plato's ausdrückliche Erklärung, die Gottheit wohne jenseits alles Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας 509 B), die Philosophie sei die Heimkehr der Seele vom nächtlichen Diesseits zum Licht des wahren Seins (521 C), eine ἄνω ἀνάβασις καὶ θέα τῶν ἄνω (517 B), die sichtbare Welt sei eine Emanation der Sonne, die intelligible dagegen die Schöpfung des transcendenten Gottes, zur Immanenz des Göttlichen in der Welt umstempelt.

Digitized by Google

Ich habe nun noch die peinliche Aufgabe, Prof. Teichmüller in die Kritik des platonischen Unsterblichkeitsbeweises nachzugehen. X 611 A *Τοῦτο μὲν τοίνυν οὕτως ἐχέτω. εἰ δ' ἔχει, ἐννοεῖς, ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης οὔτε αὖ πλείους. εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα.*

Prof. Teichmüller findet, dass die numerische Gleichheit individueller Seelen nichts als eine Metapher für die Identität des Wesens ist. „Man kann das sofort aus den von Plato gebrauchten Worten selbst erkennen; denn Plato sagte nicht, die Seelen blieben gleichviel der Zahl nach, sondern immer dieselben. Wer für den Sprachgebrauch Plato's ein geschärftes Auge hat, weiss gleich, dass der Ausdruck „immer dieselben" auf die Identität der Idee (*ταὐτότης*) hindeutet."

„Weiss gleich"? Wer unter Allen, die mit Hingebung und Einsicht die platonischen Schriften studirt haben bis auf Prof. Teichmüller mit seinem „geschärften Auge"? Wo hat er diese Manier der Hermeneutik gelernt, nach welcher *αἱ αὐταί* nicht identisch sei mit numerischer Gleichheit, während das *ἐλάττους* und *πλείους* jede andere Auffassung ausschliessen? Und wo steht im ganzen Staat etwas von der *ταὐτότης* der Idee? Dreimal habe ich von der platonischen Ausführung im V. Buch über den Unterschied der Dialectik geredet, nach der der Eristiker von dem *ταὐτόν*, der Dialectiker von dem *ταὐτὸν πρός τι* spricht. Es giebt kein für sich bestehendes *εἶδος ὁμοιώσεως* und *ἀλλοιώσεως*, sondern es muss in jedem Falle besonders bestimmt werden (*πρὸς τί τεῖνον* 454 B).

Wo aber steht im ganzen Staat etwas von einer „Idee der Seele?" Ich hatte das schon im Platon. Staat p. 247 verneint: darauf wird mir jetzt von Prof. Teichmüller erwiedert, er habe „das Wesen der Seele genügend erörtert und verzichte darauf, die Theorie der Ideenlehre zur Geltung zu bringen" (p. 58 Anm.). Genügend erörtert, das ist eine andere Frage; genügend gesprochen, das würde ich ihm wohl glauben. Aber solche Versicherungen können ja nicht fruchten. Er kann aus dem Staate, den er nicht kennt, keine Antwort

Digitized by Google

geben, obschon er auch aus ihm den Beweis führen zu können vorgiebt — und zieht desshalb den Phädrus heran. „Es genüge, aus dem Phädrus p. 246 den Ausdruck Idee für die Seele nachzuweisen.“ Den Ausdruck? Wer hat nach dem gefragt, und was müht er sich mit einem Citat aus Ast's Lexicon ab? Ist das seine gerühmte philosophische Interpretation, dass er mit einem hingeworfenen Wort eine den Sinn betreffende Frage beantworten will? Wenn der Phädrus von einer *ἰδέα ψυχῆς* spricht, ist damit die Idee der Seele in dem Sinne der einzigen *ταὐτότης* gemeint? So spricht auch der Staat von einer *ἰδέα θηρίου*, *ἰδέα λέοντος* IX 588 C, und die *ἰδέα* des Phädrus hat keinen anderen Sinn als das Bild der individuellen Seele. Aber mein Kritiker giebt eine andere Probe seiner auslegenden Kunst. „Mit dem bildlichen Ausdruck *ἰδέα* meint Plato also *ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον* (245 E) und lehrt 247 C, was darunter zu verstehen ist: *ἡ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ.*“ Plato „meint also?“ Prof. Teichmüller liest nur die Worte auf, unbekümmert um den Zusammenhang und Sinn. Unter *οὐσία* und *λόγος* der Seele versteht Plato ihre das eigene Lebensprincip in sich tragende (*αὐτὸ κινοῦν*) und desshalb unzerstörbare Natur (245 C — 246 A), unter *ἰδέα* der Seele dagegen das bekannte Zweigespann mit dem Wagenführer, die allegorisch ausgedrückte Trichotomie (246 A). Was soll man sich nun aber unter Prof. Teichmüller's Versicherung denken, dass die Bedeutung der *οὐσία* und *ἰδέα* der Seele, die er fälschlich identificirt, aus den angeführten Worten *ἡ ἀχρώματος* etc. zu ersehen sei? Sollte er etwa bei seiner flüchtigen Lectüre *οὐσία ὄντως ψυχῆς* als zusammengehörig betrachtet haben? Der Satz heisst verdeutscht: das farblose gestaltlose untastbare Sein kann allein von der Vernunft als dem Führer der Seele geschaut werden. Die *οὐσία* der Seele ist ihre selbstbewegende Kraft, die *ἰδέα* ihre Trichotomie. Wird nun mit diesem Satze eines von beiden näher erklärt? Es ist gar nicht die Rede davon, sondern nur dem höchsten der drei Vermögen, die in jeder Seele sind, wird sein Erkenntnissobject bestimmt. Für meinen Kritiker ist das aber alles gleichbedeutend, und er glaubt damit

Digitized by Google

bewiesen zu haben, dass es eine „Idee der Seele“ gebe, d. h. einen für sich bestehenden ewigen Gattungsbegriff derselben. Wo hat Plato überhaupt je von einem solchen gesprochen? Dagegen stehen im Staat die vielen und verschiedenen Seelen als die unvergänglichen Subjecte da — und darum ist Prof. Teichmüller's gesammte Theorie ein Zeugniss, dass er die erste Pflicht des wissenschaftlichen Mannes, gewissenhaft zu forschen, vergessen hat.

Ich nehme den Faden seiner Kritik wieder auf: „obwohl Plato zuerst in dem mythischen Ausdruck bleibend von mehr oder weniger Seelen gesprochen und dadurch den Schein erregt hat, als handle es sich um eine Zahl, so fügt er doch hinzu: „denn wenn eins der Unsterblichen mehr würde, weisst du, so müsste es aus dem Sterblichen werden“. Was soll das nun heissen: „Eins der Unsterblichen?“ (*ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων*)? Soll man an e i n e Seele denken? Das wäre wohl sehr spasshaft; denn durch Vermehrung würden dann ja zwei oder mehrere Seelen entstanden sein und die Eine Seele wäre doch nicht vermehrt, da sie immer Eine Seele bleibt..... Diese Erklärung ist also ausgeschlossen. Man sieht sich daher gezwungen, von dem Begriff der Quantität mit Plato auf die Qualität überzuspringen“.

Schreibt Prof. Teichmüller eine Humoreske und erprobt etwa, was sich heut einem Leser der platonischen Literatur bieten lässt? Das Reden von mehr oder weniger Seelen ist ein Schein und ein mythischer Ausdruck? Ist denn der ganze Staat Schein oder Mythus, in dem nur von vielen und verschiedenen Seelen gesprochen wird? Hier im letzten Buch denkt der Kritiker mit einem Male nachzuweisen, dass uns eine Komödie vorgeführt worden ist? Das macht seine unglückliche Prätension, philosophisch sein zu wollen. Er setzt sich in einem Worte oder wie hier in einem Satze fest und wird an ihm, gewiss ohne sein Wissen und Wollen, zu einem Eristiker von ungeberdigen und verletzenden Manieren. So „spasshafte“ Leute sind unsere platonischen Forscher denn doch nicht. Sein Kunstgriff in der vorliegenden Stelle beruht auf einer fast unmerklichen Aenderung des Textes; das *ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων* übersetzt er nicht „etwas“, sondern

Digitized by Google

„eins“, und aus dem eins macht er eine Seele, die nicht zwei und mehr werden könne — folglich falle die quantitative Auslegung fort. In der qualitativen aber kommen nur die unsterblichen Ideen in Betracht: das ist einmal sein Placet, obwohl von diesen im ganzen Staate nichts geredet wird, dagegen überall von der Vielheit qualitativ verschiedener Seelen, denen das X. Buch das unsterbliche Leben weist. Also indem Prof. Teichmüller aus dem ὁτιοῦν „eins“ macht, hat er seine antithetische Gedankenreihe und ihre Consequenz zu Ungunsten der Quantität begründet. Der fragliche Satz ist ebenso zu verstehen wie er immer verstanden worden ist: wenn der unsterblichen Wesen mehr würden, müsste der Zuwachs aus dem Vergänglichen kommen. Zwischen ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων und τὰ ἀθάνατα ist kein anderer Unterschied als der des rhetorischen Accents, der auf dem ersteren liegt.

„Wie nichtig die ganze Vorstellung von einer ewig gleichen Zahl von Seelen ist, ergiebt sich aber auch einfach aus einer Analyse des syllogistischen Zusammenhangs ..... er deducirt aus dem Begriff der Seele, welche der Gattung nach zu dem Unsterblichen gehört, die gleiche Seelenzahl. Nun ist es aber in die Augen fallend, dass man aus der Qualität die Quantität nicht ableiten kann, dass die Identität des Gattungsbegriffs als solche nicht durch eine bestimmte Zahl wissenschaftlich erreicht wird; denn obgleich zu dem Dreieck als Dreieck nichts hinzukommen und nichts davon abgehen kann, so wäre es doch sehr wunderlich, wollte man daraus die Ueberzeugung schöpfen, dass in der Welt eine bestimmte und immer gleiche Zahl von Dreiecken existirte. Dem Plato aber eine solche absurde Vorstellung zu imputiren, haben wir kein Recht, so lange man noch nicht verpflichtet ist den Goethe'schen „goldenen Baum des Lebens“ für metallisch anzusprechen, so lange es überhaupt noch Auslegungskunst giebt“ (p. 11).

Plato hat, ehe er zur Deduction der unveränderlichen Zahlen der Seelen schritt, die unvergängliche Natur derselben nachzuweisen versucht: die Seele sei „der Wurm der nicht stirbt, und das Feuer das nicht erlöschet“, d. h. eine ewige Substanz. Nun kennen wir den apriorischen Satz von der Beharrlichkeit der Substanz; „sie kann nicht entstehen noch

Digitized by Google

vergehen, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt noch vermindert werden". Wir beziehen den Satz auf alles Sein, Plato nur auf das ewige. Wie er sich das Verhältniss in den vergänglichen Erscheinungen dachte, darüber hat er im Staate nichts gesagt, es sei denn da wo er von ihrem beständigen Werden spricht. Aber man vermisst dabei eine Erklärung über den eigentlichen Träger der Erscheinungen. Er hat sie für wesenlos gehalten, und mit dieser Auskunft entschlug er sich des weiteren Nachforschens. Wenn Prof. Teichmüller nun behauptet, dass man aus der Qualität die Quantität nicht ableiten kann, so hat er in soweit Recht, als sich eine numerisch bestimmte Quantität nicht als Folgerung aus der Qualität ergeben kann. Aber auf die überhaupt in der Welt unveränderliche Summa der Substanzen schliessen wir ohne Bedenken aus der Qualität der Substanz als dem Ewigen und Unzerstörbaren. Plato, der die Geister als die einzigen Substanzen in der Natur ansah, hat also in Analogie mit der neueren Denkweise ihre unveränderliche Zahl statuirt. Prof. Teichmüller giebt noch eine Verdeutlichung seiner Ansicht in den Kauf, indem er an dem Dreieck die absurden Folgen eines Schlusses von der Qualität auf die Quantität aufzuweisen gedenkt. Hat er auf solche Leser gerechnet, die sich von dieser *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* beirren lassen, dann hätte ich alle Ursache zu bedauern, ein Wort gegen die Zuchtlosigkeit seiner „philosophischen" Interpretation des Plato geredet zu haben.

Von anderer Seite ist dem Prof. Teichmüller entgegengehalten, dass Plato so viele Beweise für die Unsterblichkeit der Seele geführt habe; er würde die Stichhaltigkeit dieses Einwandes zugeben, „wenn es sich auch nur in einem einzigen dieser Beweise um die individuelle Unsterblichkeit handelte" (p. 106). Schon von Hegel ist ähnliches behauptet worden (XIV. p. 189).

Auf meine dagegen gerichtete Frage, ob die Pluralität der Seelen sich nicht von selbst verstehe, ob die Annahme einer nicht individuellen Fortdauer auch nur von ferne angedeutet sei (Plat. Staat p. 277), wird mir von ihm erwiedert: „Wir sind, Gottlob! nicht dazu verdammt, über Platonische

Digitized by Google

Lehre durch Fragen und Gegenfragen hin und her zu rathen. Es giebt genug exacte Platonische Lehrsätze, nach denen sich alle diese Fragen mathematisch sicher entscheiden lassen“ (p. 22.). Man erkennt den resoluten Doctrinär, der sich von der Verdammniss zu Fragen und Gegenfragen in einem Forschungsgebiet, dessen Dunkelheit von jeher beklagt wurde, durch seine mathematische Sicherheit ein für allemal befreit weiss. Ich muss den Leser bitten, auf meine Auseinandersetzung über den Character des X. Buches im III. Abschnitt dieses Sendschreibens zurückzugreifen. Ich habe dort gezeigt, dass von einer Ewigkeit der Ideenwelt in demselben gar nicht die Rede ist. Denn auf sie beruft sich mein Kritiker: „die Philosophie allein hat als Object das Ewige, die Ideenwelt, und wie diese ist so ist das Wesen der Seele. Wo bleiben nun die vielen Seelen“? (p. 21). Das X. Buch steht auf dem Standpunct der psychologisirenden Sokratik und sucht für die Seelen angesichts ihrer ewigen Zukunft die Wege ihres diesseitigen und jenseitigen Heiles: *ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητὴς καὶ μαθητὴς ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ' ᾖ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τἰς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἱρεῖσθαι* (618 C). Alles hat practischen Zuschnitt und ist darauf berechnet, den Menschen an die schlichte Forderung des Gewissens zu weisen, damit er dereinst gut und gerecht erfunden werde. Im ganzen Staat ist die Seele schlechthin ein individuelles Princip, wie es nach der empirischen Psychologie der acht Bücher in der That „selbstverständlich“ ist. Aber auch im VI. und VII. ist an dieser Individualität nichts geändert, und über die Ewigkeit der Ideenwelt giebt das VII. mit seinem Erkenntnisscursus die entscheidende Auskunft. Von Ideen wird in ihm nicht mehr gesprochen, und die Dialectik nimmt fünf Jahre in Anspruch, zwei Jahre länger als das Turnen. Sie ist etwas unwesentliches geworden und steht zwischen den vorbereitenden exacten Wissenschaften, die bis zum 30. Jahre das Thema sind, und der Theologie, die vom 50. Jahre an allein gepflegt wird. Vom 30. bis zum 35. Jahre herrscht die Dialectik,

Digitized by Google

dann bis zum 50. die politische Praxis. Um solche Dinge ist aber Prof. Teichmüller unbekümmert. Er hat für alles, was sich nicht in sein Schema einordnen lässt, den „bunten Farbenkasten der Mythologie“ oder etwa die „Raritätenkammer“ des Platonismus bereit.

Aber wie sollen wir nun die Ewigkeit der Gattungsbegriffe erklären dicht neben den individuellen Seelen? Einmal existirt jene im Staate nicht — ich habe darüber ausführlich vorher gesprochen —, zweitens, wenn sie existirte, hätten sie Plato's Glauben an die ewigen Individualitäten nicht beirrt, weil er der grosse Ethiker, nicht der Mann der metaphysischen Consequenzen war. Er steht darin ganz wie Kant. Seine Philosophie war ihm ein Mittel, der Menschheit ihre ewige Bestimmung zu weisen; jede neue Methode der Wahrheitserforschung, die er aufnimmt, unterwirft sich diesem höchsten Zweck: der Teleologie der Seele. So lange wir an die philosophische Grösse eines Leibniz und Kant, eines Fichte und Schelling glauben, so lange uns Kant's Erklärung von dem Weltbegriff der Philosophie im Gegensatz zu ihrem Schulbegriff, der in seiner Kritik der reinen Vernunft niedergelegt ist, einleuchtend bleibt, so lange werden wir die platonische „Mythologie“ in Prof. Teichmüller's Sinne als ein schönes Zeugniss betrachten, dass der menschliche Geist noch höhere Interessen kennt als die Angelegenheiten der Schule. Plato hat als Weltphilosoph darum zu allen Gemüthern gesprochen, weil sein System — wenn man von einem solchen reden darf — nicht dem Geist der neuesten dorpater Receptirkunst entstammt.

Damit spreche ich kein Urtheil über die systematische Weltanschauung, der sich Prof. Teichmüller angeschlossen zu haben scheint. Bezöge er sie wirklich von Hegel — ich weiss es nicht —, so stände allerdings das Verdienst seiner zerstörenden Hermeneutik um nichts höher. Aber könnte er den Platonismus als eine Analogie der Hegelschen Principien darlegen, so verlohnte es sich um den Preis der Uebereinstimmung mit einer grandiosen aus dem Geist der ächtesten Speculation geborenen Weltansicht den Versuch anzustellen. Indess diesen Dienst können die ewigen Gattungsbegriffe nicht leisten.

Digitized by Google

Todtgeborene Creaturen im Vergleich zu dem lebensvollen Wettgang des wirklichen Daseins ziehen sie über Menschen und Dinge das Leichentuch des Nihilismus. Das hat Niemand besser als Schopenhauer begriffen, der sie als Staffage seiner mitternächtigen Speculation verwerthet hat. Die ewigen Begriffe sind der Tod des Geistes und der Welt, und die platonische Unsterblichkeit wird folgerecht in die Katastrophe hineingezogen, die Prof. Teichmüller's „philosophische" Erklärung zu Wege gebracht hat.

Es erhebt sich noch eine Frage. Plato hat die Seele im X. Buch ein *μονοειδές* genannt, und im VII. hat die Metaphysik das Seelenleben bis zu der *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι* (518 E) als dem unvergänglichen Wesen in ihm zerstört So weit reicht also seine ontologische Consequenz, dass er das Werden, dem alles Dasein unterliegt, nur an der monadischen Kraft des intelligiblen Ich sich brechen lässt. „Wie will man Vielheit ohne Unterschiede setzen?" fragt Prof. Teichmüller (p. 21). Es ist Plato's Grundaxiom, dass die Seelen qualitativ verschieden seien; er kommt im Staate immer wieder auf diese Lehre zurück, der ganze Staat beruht auf ihr. Wer nun die qualitative Verschiedenheit der Individualität aufklären wollte, der stösst an die Schranke des menschlichen Erkenntnissvermögens. Auch Schopenhauer fand in ihr das „schwerste aller Probleme" (Nachlass p. 397). Ob es genügt, sie als Folge der Freiheit in einem früheren Dasein aufzufassen (*ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε* 617 E)? Kant's intelligible Freiheit hat immer als ein tiefsinniger Gedanke gegolten, und in Plato's Staat sieht man ihr erstes Wetterleuchten. Die Grossartigkeit der Idee, die Unfreiheit als das unvordenkliche Product einer unveräusserlichen persönlichen Freiheit (*αἰτία ἑλομένου · θεὸς ἀναίτιος* 617 E) zu erklären — diese platonisch-kantische Idee der Abkunft der Individualität aus dem intelligiblen Leben mag das letzte Wort sein, mit dem ich die individuelle Unsterblichkeit gegen alle Angriffe als den auf Grund des Staates unantastbaren platonischen Gedanken behaupte.

Prof. Teichmüller hat sich die Erklärung des Staates dadurch unmöglich gemacht, dass er in dem gesammten Platonismus einen Versuch der Welterklärung sieht. Dies wird

Digitized by Google

vom Staate nicht bestätigt. Plato war der Erste, der sich der Thatsachen des moralischen Urtheils und der intellectuellen Erkenntniss bemächtigte, um aus ihnen unsere Zugehörigkeit zu einem anderen Dasein zu folgern. In der Hinleitung zu ihm liegt der Kern seiner philosophischen Bestrebungen. Eine schlechthin übersinnliche transcendente Heimat der Seele und der einzige Bezug aller wahren Erkenntniss auf diese — das sind die von ihm deutlich bezeichneten Aufgaben und Ziele der Philosophie (521 C). Plato giebt im Staat kein Princip der Welterklärung, sondern eine Teleologie des Menschengeistes.

VI.

Die platonische Frage.

Ueber den Zusammenhang der 7 Capitel der Memorabilien, die ich für die ursprüngliche xenophontische Schutzschrift halte, mit den Lehren des platonischen Staates habe ich sowohl in dieser Schrift abrissweise als in meiner früheren Arbeit ausführlich gesprochen. Ich habe nur noch auszuführen, dass der Staat, der nur dem Scheine nach ein dialogisches Werk ist, auch in Bezug auf die Form der sokratischen Unterweisung den Berichten jener 7 Capitel folgt. Es gilt insgemein der Glaube, dass diese Form dialogisch war. Dagegen sprechen alle einzelnen Angaben der 7 Capitel, insbesondere aber auch die für die Gesammtheit des sokratischen Verfahrens characteristischen Sätze.

Mem. I, 1, 10 *καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἔξὸν ἀκούειν.*

I, 1, 11 *οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σοφιστῶν .....* Das *διαλέγεσθαι σοφιστικῶς* kann somit von dem Verfahren der Naturphilosophen nicht verschieden gewesen sein.

Digitized by Google

IV, 6, 15 *ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα ὧν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχε.* Offenbar ist hier von zusammenhängendem Vortrag die Rede, und der unmittelbar folgende Satz beweist, dass an dialogische Gewohnheit nicht gedacht werden könne: *ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι, ὡς ἱκανὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους.*

IV, 7, 1 *Ὅτι μὲν ἁπλῶς τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο Σωκράτης πρὸς τοὺς ὁμιλοῦντας αὐτῷ δοκεῖ μοι δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων εἶναι.* Wie hiedurch gesagt ist, dass Sokrates seine Ansichten einfach dargelegt habe, so lassen die sich anschliessenden Citate erkennen, dass er ebenso gelehrt habe, wie zu allen Zeiten gelehrt worden ist: *ὧν δὲ προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ εἰδέναι, ὅτι μὲν αὐτὸς εἰδείη πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν. ὅτου δὲ αὐτὸς ἀπειρότερος εἴη πρὸς τοὺς ἐπισταμένους ἦγεν αὐτούς ..... ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον ..... §. 8 μέχρι δὲ τοῦ ὠφελίμου πάντα συνεσκόπει καὶ συνδιεξῄει τοῖς συνοῦσι.*

Endlich giebt der Schlusssatz der Memorabilien noch einmal Zeugniss: *μηδὲ ἄλλου προσδεῖσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τούτων γνῶσιν, ἱκανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα, ἱκανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι καὶ ἐλέγξαι*; worin die letzten Worte wahrscheinlich auf die der Widerlegung gewidmete Dialogik zu deuten sind. Wie diese beschaffen gewesen sei, kann noch durch ein Beispiel belegt werden. IV, 6, 13 *εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι μηδὲν ἔχων σαφὲς λέγειν, ἄλλ' ἄνευ ἀποδείξεως ..... ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως ..... οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές.* Es begreift sich bei einem so bedeutenden Kopfe von selbst, dass die Genossen seiner Gespräche auf das Zuhören angewiesen sein mussten, dass sie willenlos seiner Ueberlegenheit folgten, wie denn auch Xenophon bezeugt, er habe jedes Gespräch mit eigenem Gesetze gehandhabt (I, 2, 14); und wenn dieser bewältigende Einfluss sich

Digitized by Google

sogar auf die Handlungsweise eines Alcibiades und Kritias erstreckte (I, 2, 18), um wie viel mehr muss derselbe sich im Gespräch behauptet haben?

Die gesammten 7 Capitel zeugen nun von dieser vortragenden und immer positiven Gehalt darbietenden Lehrweise. Was Xenophon hier berichtet, hat er in der Cyropädie illustrirt, hat Plato im Staat formell und materiell aufgenommen. Diese beiden Werke verbunden mit jenen 7 Capiteln bilden den Grundstock der sokratisch-platonischen Literatur.

Die platonische Frage steht nun vor der Aufgabe zu zeigen, wie sich die fortschreitende Gedankenentwickelung des Staates mit der bisherigen Entwickelungsreihe, die auf Grund der anderen Dialoge construirt wurde, vereinbaren lasse. Der Staat kann seine chronologische Stellung nicht länger behaupten. Seine Sokratik, die acht Bücher empirischer Psychologie, seine innere dialectische Unfertigkeit inmitten der genialsten Conceptionen, sein Wachsen und Wechseln von Buch zu Buch, die evidente Zusammengehörigkeit des ersten Buches mit der Schriftstellerperiode, die man bis dahin als seine erste bezeichnet hat, die Verneinung der zeitgenössischen und vorsokratischen Philosophie, sein Verweisen auf zukünftige Untersuchung selbst in einer solchen Frage wie die über den Begriff der Tapferkeit (430 C), die nur zwei Bücher füllende Metaphysik, die noch im VII. Buch bestätigte Rückbeziehung auf eines der 7 Capitel der xenophontischen Schutzschrift — wie will man diese Thatsachen mit der heutigen Datirung des Staates in Einklang bringen?

Für diejenigen, die historischer Anhaltepuncte bedürfen, kann ich nur noch einmal auf die schon von F. A. Wolf und Meineke behauptete Beziehung des V. Buches zu den Ekklesiazusen aufmerksam machen, oder auf die noch im III. Buch geforderte Beschränkung des Staatszwecks auf den ausschliesslichen Dienst der Freiheit, oder auf die merkwürdige Thatsache, dass der grösste Metaphysiker der Alten seinen Idealstaat auf strenge Soldatendisciplin gründete und die höchste Weisheit als die Kunst der inneren und äusseren Politik definirte. Diese Umstände stimmen mit den anderen inneren Anzeichen zusammen, um den Staat in eine Zeit zu

Digitized by Google

verlegen, in der die Nachwirkungen und Erinnerungen einer erschütternden Krisis des Nationallebens den grössten Jünger der Sokratik in die Bahn practischer Reformversuche für Sitte und Gesellschaft ziehen konnten.

Für die philosophische Kritik aber ist das entscheidende, dass acht Bücher des Staates auf empirisch-psychologischer Grundlage ruhen. Damit ist für den Staat unfehlbar ein frühes Datum indicirt. Da nur zwei Bücher nicht ausgebildeter, sondern nur postulirender und in ihren Darlegungen schwankender Metaphysik vorliegen, so muss für Plato eine weitere Entwickelung nach dem Staat gefordert werden, wenn er der Metaphysiker bleiben soll.

Meine Meinung ist nun die. Alle Dialoge, welche man sich nach dem Staate verfasst denken kann oder muss, können auch Plato verbleiben. Es sind gerade die, welche man um ihres speculativen Gehaltes willen am wenigsten entbehren mag. An diejenigen aber, bei denen dies nicht denkbar ist, knüpft sich auch kein philosophisches Interesse, wie man es bei einem Geiste von weltgeschichtlicher Bedeutung erwarten dürfte. Sie haben einen unzweifelhaften literarischen Werth und verdienen durch ihre Tendenz zu geist- und gemütherweckender Aufklärung eine dankbare Würdigung. Ich will offen bekennen, dass ich auf ein Urtheil über ihren Ursprung im platonischen Geist desshalb verzichte, weil eine mir eigene Beschränktheit die Verknüpfung seines Namens mit einer edlen und anmuthigen, aber wahrer Originalität entbehrenden Paränetik nicht möglich machen will. Ich verlange von einer platonischen Schrift Beweise des Geistes und der Kraft. Das ist sicher ein Präjudiz, von dem ich mich aber nicht befreien und desshalb auch zu einer unbefangenen Beurtheilung mich nicht berechtigt fühlen kann.

Dagegen glaube ich den Beweis führen zu können und werde ihn führen, dass die gesammten Dialoge späteren Ursprungs sind als der Staat.

Sie sind der einzige Forscher gewesen, der mir das Recht der freien Hypothesenbildung, wie ich sie in meinem Platonischen Staat geübt, bereitwillig zugestanden hat. Hundert Andere waren entsetzt über meine Verwegenheit und

Digitized by Google

verloren darüber den billigen Maasstab für das was in ihm an unzweifelhafter und neuer Thatsächlichkeit vorgelegt war. Ich wollte in diesem Sendschreiben nur diese, befreit von den Missklängen einer weitgegriffenen Kritik, in neue Erinnerung bringen und mit directer Berufung an die erste Instanz in Sachen der griechischen Philosophie die Wahrheit vertreten, deren Nichtbeachtung uns mit dem Scheine einer befriedigenden Construction des Platonismus geblendet hat, ehe auch nur der zuverlässige Grund für die Möglichkeit einer solchen gelegt war. Nehmen Sie es, das ist meine einzige Bitte freundlich auf.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

I.	Der Naturbegriff und die psychologische Ethik . . .	p. 1—46
II.	Die Ideenlehre und die speculative Ethik	- 46—102
III.	Die Reihenfolge der Bücher	- 102—129
IV.	Summarium	- 129—139
V.	Die Unsterblichkeitslehre	- 139—162
VI.	Die platonische Frage	- 162—166

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google